د. عبد الرزاق عيد

أزمة التنوير

شرعنة الفوات الحضاري

الأهالي

أزمة التنوير

* أزمة التنوير «شرعنة الفوات الحضاري»
* د. عبد الرزاق عيد
* الطبعة الأولى ١٩٩٧.

* **الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع**
سورية ـ دمشق ـ ص.ب: ٩٥٠٣ ـ هاتف: ٣٣٢٠٢٩٩
فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ ـ تلكس: ٤١٢٤١٦
* التوزيع في جميع أنحاء العالم:
* **الأهالي للتوزيع**
سورية ـ دمشق ـ ص.ب: ٩٢٢٣ ـ هاتف: ٢٢١٣٩٦٢
فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ ـ تلكس: ٤١٢٤١٦

د. عبد الرزاق عيد

أزمــة التنــوير

شــرعنة الفــوات الحضــاري

الأهالي

مقدمة

لقد قسّمنا هذا الكتاب إلى جزأين، الجزء الأوّل يتصل بمشكلة التراث بين الخطاب النهضوي والخطاب العربي المعاصر، تناولنا من خلاله أربعة موضوعات:

١ ـ القراءات التراثية الجديدة، وتحديات الواقع الراهن، تناولنا فيه شروط ولادة القراءات الجديدة للتراث، بوصفها ثمرة تحدي الجديد الذي يطرحه الغرب (استعماراً وحضارة) على الفكر العربي بل على الكيان العربي ذاته، فوجدنا كيف أن فكر النهضة العربية تفاعل مع التراث، ليس بوصفه الإشكالية المركزية للفكر العربي، كما يظهر اليوم في الخطاب العربي المعاصر، بل إحدى الإشكالات التي من خلالها، كان الخطاب النهضوي بتعدد تياراته (الشيخ والتقني والليبرالي) يتأطر حول الشرعية الدستورية القانونية المدنية باعتبارها لا تتناقض مع الشرع، فأنتج ضرباً من المصالحة بين علم الأوائل وعلم الغرب، بين النقل والعقل، بين التراث والمعاصرة، بين الإيمان والعلم، بين الوحي والواقع، وبذلك كان يتكيف بموروثه الديني والتراثي مع متطلبات زمنهم وتحديات عصرهم، مانحين النهاجية الغربية التي تأثروها بعداً جوانياً، عندما أصّلوها في العمق التراثي.

في حين أن القراءات المعاصرة، التي كانت ثمرة التحدي الذي طرحته هزيمة ٥ حزيران على العقل والوجود العربي، نحى باتجاه مغاير، لينتج تكيفاته مع شروط الهزيمة عبر المزيد من الانكفاء والردة عن القيم العقلانية التنويرية للفكر النهضوي، حيث راحت القراءات الجديدة تتكيف مع الزمن الهابط، زمن الهزيمة، من خلال التكيف مع توسع سلطان السلفية، التي وجدت في الهزيمة الحزيرانية، هزيمة للفكر التقدمي العربي، بشقيه القومي والاشتراكي.

وبذلك فإن الخطاب التراثي المحْدَث انكبَّ يصفي الحساب مع كل قيم التنوير التي أنتجها الزمن النهضوي، من خلال تجريمه، وتأثيمه، وتخوينه، بوصفه زمناً استعمارياً، زمن التشوه الذاتي والغزو الثقافي، ونزعم أنه لم ينتج وعياً مطابقاً بزمنه، بل طرح إشكالات غريبة عن واقع المجتمع العربي، حيث الهجانة، والإصلاحية، والقصور، وبلغ الأمر حد تخوين الإمامَ محمد عبده واتهامه بوطنيته، ولذا عمدنا في البحث الثاني تحت عنوان:

٢ ـ العقلانية وانتاج الوعي المطابق في الفكر العربي، إلى المقارنة بين نموذجين للقراءات التراثية، القراءة النهضوية، التي قدمها طه حسين، والقراءة المعاصرة التي قدمها محمد عابد الجابري، مظهرين عبر التحليل، كيف كانت عقلانية النهضوي (طه حسين) عقلانية تاريخية، أنتجت وعيها المطابق لزمنها، وكانت في نهاجيتها أكثر إجرائية ومردودية معرفية في انتاج وعي مناسب لحاجات الواقع العربي للتطور فالتقدم، من العقلانية السكونية، البنيوية لنهاجية الجابري، التي أنتجت وعياً مفوّتاً بحاجات الواقع، عندما مزقت العقل العربي إلى أنساق مغلقة، تضفي المشروعية على واقع التأخر، وتعيد تذريره من مستوى وعي الأمة، إلى مستوى وعي الملة، حيث يترتب على ذلك ادخال تناقضات تفتيتية تتناقض مع حاجات المجتمع العربي للوحدة القومية التي هي علمانية وديموقراطية بالضرورة تعريفاً.

٣ ـ على هامش حوار الجابري ـ حنفي، حيث في هذا الفصل، تتم مناقشة آراء معاصرة، وراهنية لباحثين، انصبت جهودهما الفكرية في صيغة مشاريع ثقافية تراثية.

وبعد تناولنا التحليلي لمناهج البحث التراثي المعاصر، قمنا بإعادة تركيب لمجموع الاستنتاجات والاستنباطات النظرية، تحت عنوان:

٤ ـ مأزق التنوير، حداثة التأخر، حيث من خلالها أظهرنا درجة الانغماد الفكري، والنكوص الثقافي في حياتنا الفكرية الثقافية المعاصرة، من خلال جولة عامة، سريعة، في نصوص الخطاب العربي المعاصر، الذي يبدو ـ إلا قليل من الذين أظهرنا ـ أنه كفر بمبدأ التقدم، وبكونية العقل، وتاريخية الوعي، عبر البحث عن أنساق حضارية لا تتصارع فحسب، بل تتحارب، من خلال انغلاق كل نسق على سيرورة تطوره الخصوصي، هذه الخصوصية، ستغدو أداة مفهومية لشرعنة الفوات الحضاري، أي القبول بمنتهى العقل أو الأدق اللاعقل، بأن خصوصيتنا تكمن في تأخرنا، في عطالتنا الثقافية التي تحمينا من اجتياح الآخر، الغرب، ذلك الغرب الذي لا تعنيه على الأغلب، هويتنا، ولا أصالتنا أو خصوصيتنا، بل أن كل ما يعنيه هو نفطنا، وثرواتنا إن كانت عربية أم أفريقية، وإن كانت اسلامية أم وثنية.

أما الجزء الثاني، فقد تنضّدت فيه أربعة أبحاث، تتصل بمشكلة الفكر الديني وأرستقراطية الحداثة، أي الخطاب العربي المعاصر المنصّب على المسائل الراهنة، التي تتجلّى فيها مشكلات الفكر الديني، في صيغته النظرية، وممارساته السياسية، وشكل حوار الحداثة معه فقدمّنا بحثين يتناولان أشكال تحقق الحداثة في السياق الثقافي العربي

من خلال نموذجين لفكر الحداثة السورية: الأول، سلمان رشدي في المنظور العربي، والثاني، أنطون مقدسي، الحداثة «عقدة الأفاعي».

الأول: بين سلمان رشدي وصادق جلال العظم، تناولنا فيه كتاب (العظم) «ذهنية التحريم» سيما الجزء الأكبر منه حول «آيات شيطانية» لسلمان رشدي، الذي ينتج من خلاله العظم خطاباً تقريظياً للرواية، لا يقلُّ حماسة، عن التأثيم السلفي له، ووجدنا أن وظيفة نقد الفكر الديني فيه، ينال من الدين الشعبي، ومِخْيالِه الاجتماعي، وضميره الثقافي الوطني، أكثر مما ينال من الدين الرسمي (الأوتوقراطي) أو الدين المؤسسي (الثيوقراطي)، مما بدا وكأنه اعتداء على حقوق الإنسان في حرية اختياره لعقائده وطقوسه.

وان الخطاب المُنتَج في نص ذهنية التحريم، رغم علمانيته ونزعته التنويرية، فإنه خطاب فكراني أرستقراطي النزعة تجاه المشكلات العيانية، المجتمعية والقومية، حيث أن مُنتِج خطاب الحداثة ـ في هذا السياق ـ لم تستقطب اهتماماته سوى رواية (آيات شيطانية) في حين أن الواقع العربي والعالمي، شهد على يد (الشيطان الأكبر) أمريكا، من الكوارث على مستقبل العرب، ومستقبل التقدم العالمي والإنساني، في الخمس سنوات التي انشغل فيها الكاتب برشدي، ما لا يمكن مقارنته بأية كارثة قومية أو كونية.

نموذج الحداثة الثاني: انطون مقدسي، مبشر الحداثة، ترجمة وتأليفاً ودعوة في الثقافة السورية، لكن حَدْثَنَتَهُ، لم تُنتج سوى زركشة على جسد بُنى مفوته، مهترئة لأنها لم تنتج وعياً مطابقاً بزمنها التاريخي، ولذا فقد انتهى مقدسي «الذي بدأ كمثقف قومي عربي يؤمن بالوحدة والحرية والاشتراكية إلى لاءات الحداثة التي تؤمن بكل شيء على قاعدة انهياراته، أي من نضالية رومانتيكية واثقة من فعاليتها الذاتية إلى برزخ سديمي، حيث لا ذات ولا موضوع، ولا مادية ولا مثالية، وحيث القلق والخوف وإرادة كلية القدرة يصنعها الغرب الذي هو خطة واختصاص مُغفَل.

أما البحثان الآخران في هذا الجزء، فهما يتصلان بحوار الفكر الديني، في وضعه الراهن، فيما يُسمى بـ «الصحوة الإسلامية» أي الإسلام السياسي في نِهَاجيته النظريتة، وممارساته السياسية في اعتداله وتطرفه في دعاوته وجهاديته.

فالبحث الأول: نصر حامد أبو زيد، الخيار الصعب خارج «الثيوقراطي» و «الأوتوقراطي»، حيث تمثل أبحاث أبو زيد، استمراراً للتقاليد النهضوية العقلانية التنويرية الشجاعة التي لا تطأطئ أمام السيف «الثيوقراطي» أو البوط «الأوتوقراطي» والتي لا

تشغلها الحداثة، كتفكيكٍ لبطرٍ عقلي أرستقراطي، فالرجل يطمح، لتأسيس وعي إسلامي (وطني عقلاني شعبي)، بوصفه عنصراً ضرورياً في مقومات الحفاظ على الكيان والهوية في زمن الهزيمة العسكرية والسياسية للأمة التي يراد لها هزيمة ثقافية موازية، عبر الاختراق «الكوسموبوليتاني» لمقومات كينونيتها التاريخية والحضارية، لكن الدفاع عن الكيان لا يعني الدفاع عن عطالته، ومواجهة الهجمة الاستعمارية الغربية، لا تعني النكوص والردة إلى وعي (هذياني - رهابي) يتشرنق داخل كهف الذات الحضارية باسم حرب الحضارات، التي هي أنساق مغلقة، لشرعنة الفوات الحضاري، كما يفعل التراثيون المحدثون، في بلسمة جراح هزائم التأخر كما أبرزنا في الفصل الأول.

فإذا كان لا بدَّ - للحفاظ على الذاتية الحضارية - من الإسلام كبعد من أبعاد الوعي الوطني الشعبي فإنه لا بد من تقشير هذا الاسلام من الخطابات التي أعادت انتاجه أو تفسيره وتأويله فقادته إلى هذه المحنة التي يتردد صداها منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم: لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغرب؟ ذلك ما نهض به نص «أبو زيد» القائم على تأويل علمي يحرر الإسلام مما لحق به من خرافة وأسطورة وتوظيف نفعي، ليحافظ على ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

البحث الثاني: يثرب الجديدة، بحث في الحركات الإسلامية المعاصرة، حيث يقدم هذا الكتاب نموذجاً لنهاجية شرعنة الفوات الحضاري، على أرضية الحداثة المنهجية، مما يدرجه، في إطار خطاب تحديث التأخر، من خلال خطاب متأسلم لا يغازل التراث على طريقة التراثيين المحدثين، بل يغازل حركات الإسلام السياسي، من خلال البحث عن قطائع أبستمولوجية وهمية بين خطابٍ إسلامي سياسي معتدل، وآخر جهادي متطرف، ليكون الكتاب نص مرافعة للدفاع عن «الأخوان المسلمين» الذي يظهرون - في الكتاب - كقوة ديموقراطية، سحقتها همجية الأنظمة التقدمية، القومية واليسارية، لا سيما (الناصرية).

فعوضاً عن البحث عن صيغ للحوار الوطني، مع القوى الإسلامية، وعلى قاعدة التكافؤ والاحترام المتبادل، يمضي الخطاب المتأسلم - في الكتاب - ليتماهى مع الخطاب (الأخواني) وليسجّل من موقع الحداثة المنهجية، تراجعاً ليس على مستوى الخطاب النهضوي التنويري، بل عن الخطاب الإسلامي السياسي ذاته، المتمثل ببعض الحركات التي أبدت استعداداً للحوار مع العصر، كحركة (النهضة) التونسية، التي انتقدت الخطاب الأخواني نقداً جذرياً.

أزمة تنوير

ثمة إجماعٌ في الفكر العربي المعاصر، أن سيرورة نهضة وعقلنة وتحديث المجتمع العربي، قد دخلت أزمتها منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧.

وقد يتبدى هذا المظهر المأزوم للتنوير في توسع سلطان الايديولوجيا التقليدوية السلفية، كتعبير عن أزمة قوى التقدم العربية القومية واليسارية (الماركسية) حيث اعتُبِرَتْ الهزيمة هزيمتها.

وإذا كانت التيارات الليبرالية التي كانت تتبرعم داخل الثقافة العربية فتمنحها ضرباً من العقلانية والعلمانية والتحديث، قد عاشت محنتها مع صعود الخطاب الشعبوي، القومي التقليدي الذي هو «الرداء الفكري للفلاحين» بالتعريف اللينيني، فإن هذا الخطاب سيلفظ أنفاسه أيضاً مع هزيمة حزيران التي توَّجت حالة الإخفاق الشامل للمُمكِن النهضوي الذي كانت تحمله ثورية الناصرية السياسية، لتُتوِّج حقبة جديدة أسماها هيكل «الحقبة السعودية» وسماها ياسين الحافظ «الحقبة الشخبوطية» نظراً لما للشخبوطية من دلالات تتجاوز الدور القيادي السياسي والمالي السعودي، لما تكثفه في دلالاتها من معاني التأخر الإيديولوجي والسيوسولوجي البدوي، حيث تتبدى عبرها جملة من التظاهرات:

١ ـ تصفية مشروع (أو جنين) الدولة ـ الأمة (أو الدولة القومية) والتقهقر إلى مرحلة ما قبل الدولة، أي الدولة العشيرة، الدولة الطغمة، الدولة ـ الطائفة، حيث الانفصال المتزايد بين الحكم والشعب، تنامي الطابع التوتاليتاري المحافظ للنظام العربي أو التوسع المذهل في (فساد) الدولة.

٢ ـ تصفية أو تفسيخ الاشتراكيات المتخلفة (أو التأخراكية) لحساب (تأخراليات) رأسمالية متأخرة، يترافق مع تصفية الناصرية، حيث تنشأ علاقة تحالف وتمفصل بين «بورجوازية بيروقراطية، بورجوازية الدولة التأخراكية» وبورجوازية كومبرادورية سمسارية، حيث الدولة أداةٌ للنهب والشعب موضوعٌ له.

٣ ـ عملية تصفية الناصرية كَمُمْكنٍ نهضوي قومي، وتصفية الدولة ـ الأمة، تتوج بإيديولوجيا بدوية تقليدية محمولة، بدلاً من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول، حيث ستتعرض الشعوب العربية غير النفطية الأقل تأخراً لعملية ضغط وابتزاز وغزو أيديولوجي ثقافي سياسي (نفطي ـ بدوي)، فكانت باكورة عملية التصفية هذه «دولة العلم والإيمان» الساداتية، وكانت «جمعية التكفير والهجرة» آخر ثمارها[١].

كل ذلك كانت حصيلته انبعاث المجتمع العربي ما قبل الكولونيالي، في صيغة «الدولة» المملوكية أو العثمانية، حيث سيُشكل هذا الانبعاث خطوة إلى الوراء بالنسبة للدولة الكولونيالية[٢] تلك هي فاتورة «كشف الحساب» لهزيمة حزيران، التي قدمتها إسرائيل والامبريالية للعرب بما حققوه خلال عشرين عاماً على هزيمة ١٩٤٨.

يقول لينين استناداً إلى كلاوز فيتس، «الحرب اختبار لجميع قوى الأمة من اقتصادية وتنظيمية» والقوة العسكرية كقوة قبضة اليد، رهينة بصحة الجسم السياسي وحيويته وصحة المجتمع وحيويته ككل، تأسيساً على هذا القول تغدو هزيمة حزيران ليست هزيمة عسكرية، بل هي هزيمة مجتمع، لقد كانت اختباراً حقيقياً لبُنى المجتمع العربي وهياكله وحركته وسير تطوره، كانت اختباراً لـ «الاشتراكية» التي نبني، ولـ «التنمية» التي نحقق، ولـ «المجتمع الجديد» الذي نشيد، إنها اختبار لـ «الثورات» التي صنعنا، وبالنتيجة هي اختبار للأيديولوجيا التي توجه هذه الثورات «وللطبقات التي نهضت بها وقادتها»[٣].

ذلك هو الصوت القومي اليساري الديمقراطي الوحيد (صوت الحافظ)، الذي تحسَّس بعمق حجم كارثة الهزيمة، فوجه نقداً عميقاً إلى التيارات الثلاثة المشكلة لحركة التقدم العربي (الليبرالية، القومية، الماركسية) من خلال وضعها أمام مرآتها الحزيرانية.

فالليبرالية رغم ما كانت تُبرعمه في نسيج الثقافة العربية من نفحات عصرية وكونية، لم تتمكن من الاندماج العضوي في مجتمعها، لتنتج وعياً مُطابقاً بإشكالاته وحاجاته للتقدم.

والقومية التي فتحت لها الناصرية آفاقاً لمُمكنٍ نهضوي ثانٍ، من خلال ثوريتها السياسية، سرعان ما اختنقت بعقلها التقليدي المحافظ إيديولوجيا ومجتمعياً، ففي الوقت الذي كان عبد الناصر يحصد السلفية سياسياً، كان يزرعها ثقافياً وأيديولوجيا، الأمر الذي ألقى به في سلسلة اختناقات انتهت بضربة ٥ حزيران القاصمة.

وذلك لأن الحركة القومية، رغم تناقضها السياسي مع الحركات التقليدية، ظلت تشاركها بعض عناصرها الأيديولوجية: الماضوية، واللاعقلانية،المعتقدية، ناهيك عن ادانتها المشتركة من منظورات روحية إيمانية لليبرالية والماركسية على حد سواء، ولذلك فقد تخلت عن مبدأ أساسي من مبادئ الدولة القومية، وهو مبدأ العلمانية.

كل ذلك أدى إلى مسخ فكرة النهضة إلى فكرة التنمية، التي طمست كل أبعاد مسألة التأخر العربي سواء التأخر المجتمعي (الموقف من المرأة مثلاً) أو التأخر الثقافي (الموقف من التراث ومن الثقافة الليبرالية مثلاً) أو التأخر السياسي (الموقف من القومية وسيادة الشعب، وبالتالي الموقف من الديموقراطية مثلاً) والماركسية العربية، خضعت لخطاب سياسوي غير نقدي، ومتأخر كالموقف القومي التقليدوي، عندما غفلت عن المسألة المركزية في الواقع العربي: التأخر، ومن ثم استبعاد المنظور النهضوي المؤسَّس على ضرورة وأولوية الثورة القومية الديموقراطية التي تتطلب تصفية البنى التقليدية والوعي الوسطوي، لأن المستقبل جُبِلَ في عملية تناقضية مع الماضي الوسطوي، سيما في سياق المجتمع العربي ذي الموروث الاستبدادي الشرقي، فلقد استبعدت هذه الماركسية الثورة الديموقراطية لإمتاليتها وتقليدويتها باسم الاشتراكية، كما استبعدتها الحركة القومية باسم الوحدة، والنضال القومي، فتحالفت بذلك الحركة القومية مع الحركة الماركسية في وأد الديمقراطية منذ ثورة ١٩٥٨ في العراق.

هكذا استبدلت الماركسية العربية المنظور النهضوي بالمنظور التنموي، متأثرة بالنزعة التَصْنيعويّة السوفياتية، وبنزعة اقتصادوية تتجاهل الأبعاد المجتمعية الأيديولوجية والسياسية التي للتأخر العربي، كما تتجاهل عمقه التاريخي المتمثل

بالاستبداد الشرقي، فجمعت في نظرتها المنكرة لمسألة أولوية الثورة القومية الديمقراطية، بين الميراث التقليدي الآسيوي هذا، مع الميراث الأوتوقراطي الروسي، الذي زُرْكِشَ بماركسية ستالينية متأخرة.

فكان المآل أن تجربة التنمية العربية بمنظوراتها التنموية، والتصنيعوية لم تُثبت ما بعد الحرب الثانية، سوى أنها ضرب من محاولة زركشة تحديثية على سطح مجتمع قديم موروث، فكانت استمراراً للشطارة العربية في جمع المجد من أطرافه القديم والجديد، القبول بالتقنية الغربية ورفض النظام المعرفي الذي أنتجها (العقلانية ـ العلم ـ التقنية ـ النظرة التحليلية التركيبية ـ النسبية) هذا الوعي الذي لا يزال منذ محمد علي إلى اليوم، يطمح إلى قطف ثمار الحداثة، بدون امتلاك شجرة معرفتها لأنه يجهل حقيقة أن التكنولوجيا ليست إلا مجرد فرع تطبيقي من فروع شجرة المعرفة الغربية، فالقاع الثقافي والمرتكز الأيديولوجي في عمقهما التاريخي لطائرة الميراج أو الفانتوم أو الميغ مثلاً، نجدها في فكر (ديكارت ـ سبينوزا ـ فولتير ـ هيغل ـ ماركس).

وبسبب هذا الانتماء الأيديولوجي، المُفْتَقِر إلى وعي كوني تاريخي حديث، أصبح لدينا طائرات ولكن لم يصبح لدينا طيران، أصبح لدينا عسكر ولم تصبح لدينا جيوش، أصبح لدينا مصانع ولكن لم تصبح لدينا صناعة، فالوعي العربي اليوم لا يزال يتكوَّر حول نفسه في صيغة نهاجية «أزهرية الأرض متأمركة البنيان»، تماماً كما عبر يوماً ـ أحمد أمين: «نحن الشرقيين نريد امتلاك السيارة، لا الفكرة التي أنتجت السيارة».

هذه القراءة اليسارية النهضوية: العقلانية، التنويرية الديموقراطية لياسين الحافظ، لم يُتَح لها أن تجدَ صداها في السبعينات، بعد هيمنة المرحلة الشخبوطية، وحالة اليأس والتخشب التي لحقت بقوى التقدم العربي.

إن هذه القراءة كانت تطمح إلى اكتشاف (الجذر الابستمي) المشترك لفكر قوى التقدم، متمثلاً بـ (العلمانية) التي نادراً ما أولت هذه القوى، لهذا المشترك أهميته الجامعة لتوحيد مواقفها تجاه مشكلة التأخر.

فوفق هذه القراءة، كانت العلمانية تمثل الجانب السياسي لسيرورة عقلنة المجتمع

فكرياً واجتماعياً وسياسياً، من خلال استراتيجية راديكالية طموحه لتحديث وعقلنة وكوننة وعي الطليعة الفكرية والسياسية للمجتمع العربي، وذلك عبر التأسيس لوعي نقدي جذري، يندفع من نقد الأنظمة (أي السطح السياسي)، إلى نقد المجتمع (العمارة) حيث المطلوب قلب المجتمع وليس قلب الحكم فقط.

وقد ساهم في صياغة هذه الترسيمة، مرجعية ماركسية تمثلت بقراءة اللينينية عبر (غرامشي ـ لوكاش) وامتصّت عربياً، أرقى نماذج التفكير العقلاني الماركسي الطامح لانتاج وعي مطابق بالواقع العربي وحاجاته إلى التغيير من خلال نموذجين (عبد الله العروي وسمير أمين) في سبيل صياغة أفق وعي يساري جديد، فكانت آخر الصيحات التي تتنبأ وتنذر باجتياح الثقافة التقليدوية، الماضوية، اللاعقلانية، البدوية المحمولة فوق براميل النفط.

عندها سيبدأ الهجوم المضاد، وعندها سيتفجع المثقف التنويري بكلمات مفعمة بالشجن والأسى على لسان أحد شيوخ التنوير الباقين القلائل فؤاد زكريا قبل أن يرثي صديق عمره زكي نجيب محمود وعقلانيته الوضعية، الذي مات والدموع في عينيه إذ الطلقات تملأ الشوارع ضد تاريخه العقلاني وتاريخ التنوير العربي عموماً، وكأن قرناً من الزمن غير كاف للعقل العربي أن يجد لنفسه فضاء يتنفس به وسط هذا العماء الشامل.

حيث يجد المثقف نفسه ـ كما يتأسى زكريا ـ مضطراً لخوض معركة كاد المفكرون العرب أن يحسموها منذ أواخر القرن التاسع عشر لصالح العقل والتقدم، ويتساءل إن كان هناك دليل على انتصار خصوم العقل وأعداء التبادل الفكري، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرنا من الزمن، بالنسبة إلى العرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة للمجتمعات المتقدمة[٤].

الموقف من التراث بين خطاب النهضة والخطاب المعاصر:

لم يكن التراث المجلى الوحيد للفكر النهضوي كما هو اليوم بالنسبة لأصحاب المشاريع التراثية (حنفي، أركون، الجابري، تيزيني، مروة)، بل كان إحدى الإشكالات التي من خلالها كانوا يطمحون لتبييء النهاجية الحديثة في البنية الثقافية العربية، وجعل هذه المناهج العقلانية الحديثة، فكراً جوانياً، ولذا لم يضعونا

في كرنفال يستعرضون من خلاله بهاء معارفهم الحديثة، لقد كان ديكارت ودوركهايم، سان سيمون، ولانسون، ونالينو، وتين، ومرجليوت... الخ، كامنين في خطاب طه حسين، لكنه قلما كان يقتطع، ويقتطف أو يستشهد، أو يضمن، ففي مقدمته النظرية لكتابة الانقلاب في الشعر الجاهلي لايرد اسم ديكارت أو غيره إلا لماماً.

لم يكن طه حسين يكتب في مسائل التراث إلا من أجل القبض على التاريخ لولوجه، للوقوف على عتباته بعد أن أخرجنا الغرب منه ليدخلنا في التراث فنأكله أكلاً لمّاً.

ولذا لم يكن الرجل مشغولاً بإثبات صحة المناهج التي توجه خطابه، بل كان مشغولاً بهم نهضوي، عقلاني، مدني ديموقراطي شجاع، وعلى هذا فقد كان كتابه «الفتنة الكبرى» آخر صوت منبعث من التنوير النهضوي، وذلك عندما تحرك الكتاب إشكالية أن عالم الإنسانيات لايمكن أن يتأسس على عالم الإلهيات، فلكل نسقه وقانونياته، فتبرز الوظيفة الراهنية للكتابة، في البرهنة على أن الشرعية هي الشرعية الدستورية المدنية، وإن كتاب الله (القرآن) لم يعصم المسلمين من الفتنة والاقتتال، رغم ادعاء الأطراف المتصارعة القبول به للإحتكام، ورفعه أمام السيوف فاستخدم استخداماً بشرياً ذرائعياً ينال من قدسيته، ولذا لابد من العقد الاجتماعي الذي ينظم الحقوق والقوانين البشرية.

في كل خطوة يخطوها، استقراء أو تحليلاً وتأويلاً، كانت تاريخيته النقدية، تعرى التاريخ من أثوابه الكهنوتية، مميزة بين نسقين متوازيين متناظرين: النسق المقدس، والنسق البشري، كاشفاً التحايل البشري على استخدام المقدس استخداماً نفعياً، بل وفي أحايين كثيرة استخداماً دنيئاً، فلابد من تنزيه متعاليه عن الشؤون البشرية السفلى، ولابد من التمييز بين (نص الوحي) باعتباره النص الأول (المقدس) والنصوص الثواني التي تقرأ النص الأول، النص البشري الذي ينطق به الرجال، فالقرآن حمال أوجه حسب تعبير الإمام علي.

هذه الأطروحة كانت تشكل قاسماً مشتركاً في الفكر النهضوي (الحرية المدنية ـ الدستور) بين الشيخ والتقني والليبرالي، حسب تقسيمات العروي ـ حيث

الشرعية الدستورية القانونية المدنية لاتتناقض مع الشرع، بما فيهم آخر السلسلة حسن البنا الأصولي المتشدد صاحب المشروع السياسي.

ففي زمن ناهض، زمن بورجوازية تطمح لاحتلال موقعها في التوسع الرأسمالي العالمي، زمن إمكانية بلورة مفهوم الثورة القومية الديموقراطية، كانت تجري عملية المصالحة مع العصر، فكان الإسلام بمثابة غطاء المشروعية الثقافية لعملية تحديث المجتمع، وتحديث الوعي وكونتته. فأصبح الإسلام مرادفاً للتقدم، والتكافل الاجتماعي، يغدو «التضامن الاجتماعي» والتمدن، كما طرحه غيزو، أصبح «عمران» ابن خلدون، وانقلبت المصلحة تدريجياً إلى «المنفعة» والشورى إلى الديموقراطية البرلمانية.

هكذا ستكون «المدنية الحقيقية» حسب محمد عبده وتلميذه محمد فريد وجدي «مطابقة الإسلام» وأياً كانت أطروحة العروي حول استقلال الإيديولوجيا التنويرية عن حركة المجتمع من خلال كمون (سبنسر وراء محمد عبده ومنتسيكو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى)[٥].

أو كانت الأطروحة المضادة التي تدفع دعاوى العروي من قبل محمود أمين العالم، الذي يرى هؤلاء المنورين، استمراراً إبداعياً - في ظروف تاريخية جديدة - للتراث العربي القديم حيث الاعتزال وراء محمد عبده، والأرسطية العربية القديمة عند الكندي والفارابي وابن رشد وراء لطفي السيد أو ابن خلدون وابن الهيثم وجابر ابن حيان وراء سلامة موسى[٦].

نقول بغض النظر عن صدقية إحدى طرفي الأطروحة، أو الأطروحة المضادة، فإن تركيباً رهيفاً بينهما يبدو لنا أكثر دقة في تلمس خصائص الوعي النهضوي التنويري العربي، فقد كان نتاجاً موضوعياً، للحظة التقاطع التاريخي بين الموروث الثقافي المحلي، والثقافي الكوني العالمي في مرحلة التوسع الرأسمالي الاستعماري الغربي، أي ثمرة الوعي بأن مواجهة الهيمنة الغربية لاتتحقق إلا بامتلاك أدوات تفوقها، فقاسم أمين لاحظ أن الغرب لايترك وسيلة إلا ويستعملها فيما يعود عليه بالمنفعة، للسيطرة على منابع الثروات، وإن أضر بمصالح سكان البقاع الأصليين، ولهذا، يلتقط قاسم أمين قانون التطور اللامتكافئ (لسمير أمين)، حيث كلما تقدم

الغرب، تأخر سكان البقاع الأصليون، والنجاة، هي باستجماع القوة بما يساوي قوتهم، وهذه القوة هي (العقل والعلم) فإذا تدرعت الأمة بمثل ما تدرعوا به أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم «والكواكبي يرد على المعترضين» ولايعترض علي بأننا نحن المسلمين لايحسن بنا أن نفعل فعل الأوروبيين لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين»(٧).

في كل الأحوال، فإن العروي، تراجع عن أطروحته القائلة بانقطاع العلاقة بين الفكر النهضوي العربي وواقعه، وذلك في كتابه «مفهوم الحرية».

حيث يرى أن دفع الحرية لأن تكون شعاراً لثقافة المرحلة، ليس ثمرة استفادة لطفي السيد من جون ستيوارت ميل فحسب، بل أن هذا الشعار «كان موافقاً لحاجات المجتمع العربي وأنه لهذا السبب لعب دوراً ثورياً مهماً جداً»(٨).

لعل العروي في تعديله لأطروحته حول درجة إنتاج الليبرالية العربية وعياً مطابقاً أم زائفاً بإشكالات زمنها، إنما يعود إلى نزعة عقلانية تنويرية راديكالية في مصفوفته المعرفية، دفعته لأن ينأى بوعيه، عن وعي لاهوت الرفض الحضاري للغرب، على يد دعاة حرب الحضارات، المشرعين للتأخر بوصفه سمة حضارية للأمة، يمثل ذاتيتها الثقافية الإسلامية؟

لقد عبر الوعي النهضوي عن ممكنات الثورة القومية البورجوازية الديموقراطية، في مصر بالتوازي مع هذه الممكنات في تركيا وإيران وبمستوى أرقى من النزعة القومية المشرقية التقليدية بحشوتها الهاشمية، وإن اتسم في بداياته بنزعة مصرية، لكن هذه النزعة المصرية مع ذلك كانت إيذاناً، بانتقال الوعي من مرحلة وعي الملة إلى مرحلة وعي الأمة.

والمضمون الرئيسي لهذه الحركة القومية، كانت الدستورية، الشرعية القانونية المدنية التي لا تتعارض مع الشرع، الحرية، ومن ثم المصالحة بين النقل والعقل، بغض النظر عن النزعات العقلانية الراديكالية (طه حسين ـ أحمد أمين ـ علي عبد الرزاق ـ محمد حسنين هيكل) إلا أن هذه النزعات التي كانت تطمح للإرتقاء بقوانين الواقع إلى مستوى قوانين العقل، كانت لاتلبث أن تهادن، وتصالح، ولاتقطع مع منسوب الوعي التنويري المعتدل، فلم يعرف هذا الفكر نزعات

إلحادية، أو هجوم نقدي منظم على الدين، كما يجري اليوم تصويره على أنه فكر مغترب، معاد لهويته القومية، ولذاته الثقافية، وعلى أن ما نشهده من نكوص وردة، ليس إلا رد فعل على مغالاة هذا الفكر في التنكر لقيم مجتمعه!

هذا المشروع بنويّاته، القومية، العلمانية، الديمقراطية، والكونية، ومن ثم تحولاته الشعبوية القومية العروبية (الناصرية) الذي سيبدو في باصرة المثقف القومي اليساري (ياسين الحافظ) في السبعينات عنواناً للإيديولوجيا المهزومة لمحافظتها وتقليدويتها ومصالحتها مع السلفية، وعدائها لليبرالية والماركسية، وارتدادها عن ممكنات العلمنة والدمقرطة.

هذا المشروع المهزوم لتقليدويته، وإيديولوجياه المتأخرة، سيصبح في باصرة التراثيين الجدد عنواناً للإيديولوجيا المهزومة بسبب طليعيته المنقطعة عن واقعه ومصالحته مع الغرب وتفاعله مع الثقافة الكونية، وقبوله الحداثة، وتداوله لمصطلحات: القومية ـ الديموقراطية ـ العلمانية. فها هو منير شفيق الماركسي المتأسلم، يقوم بقراءة إسلامية لتاريخ النهضة الأوربية ذاتها ما دامت تشكل إطاراً مرجعياً لعصر النهضة العربي، ففي كتابه «الإسلام ومعركة الحضارة» يصفه بأنه «عصر الإجرام وارتكاب كل أشكال الموبقات» فلا بد من إعادة النظر بالمقولات التي انبهرت به «فوضعت معولها وهي تضرب مجتمعاتنا الإسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفاء نور الإسلام وهي تدعي أنها تطرد الجهل والتخلف»[٩].

حداثة التأخر وشرعنة الفوات الحضاري:

في هذا الفضاء الـمُلتاث بالرماد والردَّة والنكوص، لا تبدو لنا المأساة بعودة خصوم العقل بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمن، فخصومة العقل لا علاقة لها بالزمن، لأنها بالأصل تشكل إدارات للمقدس، ومكاتب للحقيقة، تتهيكل خارج الزمن.

لقد وُجد العقل ـ حسب ماركس ـ لدى الإنسان على الدوام، لكن ليس دائماً في صيغة عقلانية، وعلى هذا فالعقل الكلياني، عقل مقدس، يرزح في البرزخ، حيث لا تقدم ولا تأخر في مملكة هجوعه البرزخي. لكن المأساة، مأساة الفكر

العربي المعاصر تكمن في استخدام العقل لاضفاء الشرعية على اللاعقل، حيث استخدام أحدث المناهج وتقنيات البحث الغربي، التي هي ثمرة خمسة قرون من التقدم العلمي والمعرفي الأوربي، للبحث عن الشرعية التاريخية للتأخر، تحت اسم الخصوصية، وإضفاء المعقولية على الفوات الحضاري للأمة، باسم الدفاع عن ذاتها الثقافية والحضارية، وعلى هذا فإن العقلانية، العلمانية، الحداثة، لا تدخل في نسق الخصوصية التاريخية لإسلامية الأمة، فهي بذلك مرفوضة لعدم أصالتها.!!

وستكون مفردات: (القومية، الديموقراطية، التنوير، التاريخية، الوعي الكوني، التقدم) مفردات غريبة على الحقل الدلالي للعقل العربي، بيانياً كان أم معرفياً أم برهانياً، وهي بالتالي ستكون بمثابة اعتداء على ذاتية الأمة الخالدة المتوضعة فوق صفحات الزمن.

فكأن الروح الهيغيلي لا يتعيّن إلا في سياق التاريخ الأوربي، بينما في التاريخ العربي الإسلامي سيظل محلقاً إلى الأبد خارج التاريخ.

هكذا يؤسس التراثيون المحْدَثُون «جمهورية أفكارهم» والقانون الأساسي الذي يحكم جمهورية الأفكار هذه، التشريع للقطيعة الحضارية، وتأثيم وتجريم عصر النهضة العربية، كما أن المهمة الأساسية لهذه الجمهورية هي أن تدعم وتسند مشروع المملكة الإلهية التي يعتزم ادريو المقدس تأسيسها على الأرض، لاستعادة حاكمية الله التي فقدها، وكأن الله بحاجة لميليشياتهم لاستعادة حقوقه المغتصبة، ولذا فقد وظفوا كل تقاناتهم المفاهيمية في الدفاع عن حق الأموات وحدهم في الكلام، وحق الماضي أن يكون هو الوحيد الجدير بالمستقبل العربي.

ولذا تكوَّن في هذا السياق ما يمكن أن نسميه خطاب، تحديث التأخر، وقد هيْمنت مصفوفته على المشهد الثقافي العربي في الثمانينات، فراحت المناهج الحديثة تتبارى في البرهنة على النجاعة النهاجية، لأدواتها المفاهيمية، أكثر من النجاعة المنهجية في أدائها الوظيفي لانتاج وعي مناسب بالواقع وحاجاته إلى التغيير والتقدم. ذلك هو المظهر الوحيد لحداثة خطابهم، في حين شكّل مستوى مضمونه المعرفي، وأدائه الوظيفي الثقافي والأيديولوجي، ردة فصيحة عن واقع الثقافة الوطنية والقومية العربية خلال قرن بعد أن شكلت الليبرالية (العقلانية

والتنوير) جذرها وعمقها الثقافي، وشكلت القومية هويتها وطموحها لامتلاك سيادتها، والماركسية ممكن انعتاقها وتطلعها إلى المستقبل.

فوضعت استراتيجية نظرية عمادها تأثيم عصر النهضة، تخوين تاريخ ثقافتنا الوطنية والقومية باتهامها بالعمالة، الدعوة إلى القطيعة الحضارية، تخوين القومية العربية والدفاع عن العثمانية... أي إطفاء كل لحظة من لحظات التنوير التي تسربت إلى الفكر العربي في عُثَاره الشامل وهو يتطلع، لانتاج حالة تطابق بين الزمان والمكان، أي امتلاك زمن يلاءم توضُع الأمة في المكان العالمي المعاصر، للخروج ليس من ميتافيزيك الوعي فحسب، بل من ميتافيزيك الوجود. وهكذا ينتقل التراثيون المحدثون، من شرعنة الفوات والتأخر، لملاحقة رجالات التنوير ومطاردتهم ليقيموا لهم محاكم تفتيش، لم يبرأ منها حتى سلفي متقشف في سلفيته المتشددة «**رشيد رضا**» الذي خرجت من عباءته كل التيارات الاسلاموية، فيلاحَق لأن ثقوباً تنويرية تخللت عباءة سلفيته بسبب دعوته إلى (الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث) وداعية اليسار الإسلامي (**حسن حنفي**) يستكثر على الأمة شعار البداهة الوطنية القائل «الدين لله والوطن للجميع» فيرى فيه شعاراً (علمانياً) وهو علماني لأنه شعار رفعه النصارى، ويمضي بهيجان طائفي، ملاحقاً هؤلاء النصارى الموالين للغرب بدءاً من (شبلي شميل ـ فرح انطون ـ يعقوب صروف ـ سلامة موسى ـ نقولا حداد ـ وصولاً إلى لويس عوض).

وهو في مطاردته لهؤلاء النصارى، يتعثر بالمتنوِّر **ولي الدين يكن**، صاحب الصوت الفولتيري القائل للسلطان عبد الحميد «والله لأهزنَّ قصرك بقلمي هذا» فيرى في تحدي السلطة العثمانية موقفاً نصرانياً، فـ «يُنَصِّرنَّ» ولي الدين المسلم والمؤمن بالجامعة الإسلامية، العثمانية أيضاً.

هكذا تبحث الهوية عن ذاتها، في ثقافة الفتنة، وصراع الطوائف، بعد أن عجزت هذه الهوية عن مواجهة التحديات الحقيقية، تحديات الحاضر والمستقبل، فتلوذ بالماضي، لا لإحياء القيِّم والنبيل فيه، على الطريقة الرومانسية، فالأمة فقدت حتى أحلامها الرومانتيكية التي تعوض قبح الحاضر بجمال الماضي، لقد بلغ الانهيار، وانسداد الأفق حد إقامة محاكم التفتيش للجوانب العقلانية المتنورة في

هذا الماضي، لمعاقبته على تفكيره المستقبلي، فتمضي قافلة المحققين مطاردة (جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، أمين الريحاني، عبد المسيح حداد، إيليا أبو ماضي)، على يد منير شفيق.

ولا تتوقف الحملة على خيرة مندوبي الثقافة العربية التنويرية من المثقفين العرب (المسيحيين) بل تطال الإمام محمد عبده ذاته، لتسامحه وتصالحه مع العصر ورفضه أن يكون الإسلام عدو المدنية والحضارة، وقبوله بممكنات المصالحة بين الإسلام والقوانين المدنية الوضعية، فيشكك بوطنية الإمام، ويخوَّن بوصفه ممثلاً بارزاً «النمط مهجَّن ومهجِّن» على يد وجيه كوثراني، وعلي زيعور، في حين أن الأفغاني ممثل السلفية الأكبر كان ينحى، منذ أكثر من قرن، باللائمة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك سلوك اليابان حيث لابد من مجاراة الغرب لمقارعة جديدهِ بمثله.

ويقوم صاحب مشروع نقد العقل العربي «محمد عابد الجابري» في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» بعملية سحل وإبادة للفكر العربي منذ عصر النهضة في منتصف القرن التاسع عشر إلى الثمانينات، بوصفه خطاب وجدان وليس خطاب عقل، وهو خطابٌ عاجز عن استيعاب الحقيقة استيعاباً عقلانياً، لأنه خطاب «مريض» «لامعقول» ولذلك فهو «يعبر عن حقائق نفسية، وليس حقائق موضوعية، ومقولات هذا الخطاب الحديث والمعاصر ما زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث.

وعلى هذا فزمن هذا الفكر الحديث والمعاصر «زمن ميت»، أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت[١٠] هذه الأحكام القاطعة المانعة، يرافقها استعلاء واستخفاف بكل أجيال هذا الفكر، حيث لا يستحق أي مفكر أو كاتب منذ عصر النهضة حتى اليوم أن يحتل متن النص في (الخطاب العربي المعاصر) فكلهم في هامش المتن مهمَّشون، وهي سمة مُلازمة لمجموع مشروعه الناقد للعقل العربي. وإذا قفز أحد من الهامش إلى المتن، ونال هذا الشرف، فسيكون لاسم من المغرب العربي، كعبد الوهاب بوحدية كما جاء في الصفحة (٥٣) من كتاب «تكوين العقل العربي».

ولعلّ المفارقة الأبرز التي تتصل بسياق حديثنا هذا، تناوله لمسألة موقف الفكر العربي من العلمانية، التي يختزلها ـ كعادة الخطاب العربي ـ في حدود (الدين

والدولة) انطلاقاً من قراءة عقيدية دينية مبسطة لهذه المسألة: في المسيحية دخلت الكنيسة صراعاً ضد الدولة، فكانت العلمانية، وعلى اعتبار أن الاسلام لم يعرف الكنيسة، إذن لا حاجة للعلمنة، فهي مشكلة مصطنعة... منقولة عن الغرب المسيحي، تأسيساً على قول المسيح «أعط لقيصر ما لقيصر وما لله لله »، هذه الأطروحة التي يتبناها عادة «برهان غليون» يردها (الجابري) بحذر في الخطاب العربي المعاصر في صَدَدِ نقده لغليون، قبل أن يتبناها لاحقاً، وردها يؤسسه على أن الاستنتاج ذاته ينطبق على الديموقراطية التي هي أيضاً يمكن البرهنة على أنها مشكلة مصطنعة أيضاً كالعلمانية ولكي يحل الإشكالية، يفضل أن يتجاوز العلمانية والديموقراطية، باختيار العقلانية، وكأن العقلانية نهاجية ممكنة دون العلمانية، والديموقراطية.

هذه المحاجة الطريفة، ونتائجها البائسة، تنهض على أشلاء (علي عبد الرازق، وياسين الحافظ) حيث يُقدَّمان كنموذجين لـ «ضحالة» الخطاب العربي، وبحث هذا الخطاب عن (واقع آخر غير القائم) الأول، عبد الرازق، يبحث عن هذا الواقع الآخر في الماضي (التراث)، والثاني الحافظ يبحث عنه في (الغرب) من خلال المقارنة مع اليونان، فكلاهما إذن مغترب عن واقعه القائم ومثال للضحالة، أي... واحد مغترب عن عصره والثاني عن مجتمعه.

ولعلّ طرافة هذه المقارنة، تتبدى إذا استخدمنا النهاجية الأبستمولوجية لكاتب العقل العربي بالبراعة ذاتها، التي يستخدمها، لخرجنا بالنتيجة ذاتها، تجاه انتاجه الفكري، فيحمل مثالب الاثنين معاً، البحث عن واقع آخر من خلال البحث في (التراث) وهو أهم ما أنتجه (الجابري) والبحث عن واقع آخر من خلال اتخاذ الغرب (اليونان) كنموذج تُقاس عليه، ثلاثية العقل العربي.

فالعقل البرهاني (النموذج اليوناني الأرسطي) هو المثال، فإذا تلاقى وتقاطع العقل العربي معه كان برهانياً، وإن تلاقح خارجياً كان (بيانياً) وان قطع مع العقل اليوناني، كان (عرفانياً) فلحقه الثبور وعظائم الأمور، وفق هذه التراتيبية التي لا تختلف في ميتافيزيكها عن التراتيبية الهرمسية، التي تتحدث عن عقل أعلى فثاني، فأدنى، وهكذا دواليك، في سلم تصنيف أحكام القيمة.

أما مسألة ضحالة فكر (عبد الرازق ـ الحافظ)، فإننا سنعُف احتراماً للعلم والعقل، ان ندفعها عن الرجلين، لأن ذلك سيدفع بخطابنا خارج الحديث عن أزمة التنوير، باتجاه الحديث عن أزمة الضمير فالتزوير في خطابنا العربي المعاصر.

نحن في غنى عن الدفاع عن (عبد الرازق) الذي لم يُحدث كتاب عربي في القرن العشرين، ما أحدثه «الإسلام وأصول الحكم» ليس في إسقاطه فكرة (الخلافة) على المستوى النظري، بل على مستوى الواقع القائم، عندما وجَّه ضربة قاضية لتطلعات الملك (فؤاد) بوراثة خلافة المسلمين بعد إلغائها في تركيا، ولن نتحدث عن الضغوط التي مارسها القصر على الأزهر من أجل تجريد الرجل من شهادة (العالمية) ومن ثم حرمانه من كل حقوقه المدنية والوظيفية، التي يتمتع بها ناقده المعاصر بشكل ممتاز وطنياً وقومياً.

ولن يُتاح في هذا المجال أيضاً، البرهنة على أن معظم الأطروحات النقدية الهامة لناقد العقل العربي في «الخطاب العربي المعاصر» مُمتصَّة من الترسيمة النظرية النقدية لكتاب «الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة» لياسين الحافظ، الذي يرميه بالضحالة مع عبد الرازق.

فالحافظ هو المفكر العربي الأول (منذ السبعينات) الذي ارتقى بمسألة العلمانية إلى مستوى نظري فلسفي، يتجاوز التبسيطات والتسطيحات لما يُسميه بـ «علمانية» السطح.

وهو أول من أظهر ـ ومن خلال تحليل الواقع العربي القائم ـ أن العلمانية هي الجانب السياسي لسيرورة عقلنة المجتمع فكرياً وثقافياً ومجتمعياً.

وهو الذي التقط (العلمانية) بوصفها جذراً (ابستامياً) مشتركاً بين تيارات الفكر التقدمي (الليبرالية ـ القومية ـ الماركسية)، وعندما غيَّب وتجاهل واقع الفكر العربي بتياراته الثلاث هذا الجذر، دخل في فواته وتقليدويته، ومن ثم تأخره، فغدا أيديولوجيا الهزيمة، لواقع مهزوم، لأنه منذ هذه اللحظة بدأ تناقضه الفاضح بين ثوريته السياسية، ومحافظته الأيديولوجية.

ولهذا كانت العلمانية ـ في ترسيمة الحافظ ـ مندمجة عضوياً في جهازه المفاهيمي مع القومية والديموقراطية والاشتراكية، فالديموقراطية هي الوجه الآخر

للقومية، ومثل ما أن الديموقراطية تحديث للسياسة، فإن العلمانية تحديث للثقافة، وأن أية اشتراكية تتجاهل أولوية الثورة القومية الديموقراطية العلمانية، لن تكون إلا «تأخراكية» لأن الاشتراكية لا تؤسَّسُ على قاعدة وسطوية.

وعلى هذا فإن ناقد العقل العربي، عندما يرمي (عبد الرازق ـ الحافظ) بالضحالة، فإنما توجهه دوافع ايديولوجية محافظة ضد التنوير، فتستنكر على الاثنين رؤيتهما العقلانية التنويرية النهضوية الراديكالية.

التراث كعطالة ثقافية:

في كتابه «اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» يُنتج برهان غليون ضرباً من الخطاب الشعبوي، القائم على تقديس الذاتية الثقافية للشعب بتوضعه عبر التاريخ وفيما هو عليه وفق تمفصله مع آليات الوعي الديني، حيث الشعوب تنقسم إلى ديانات سماوية هي الأرقى من الديانات الأخرى البدائية، وأن هذه الشعوب هي التي حققت انجازات حضارية تفوق العقائد الدينية غير السماوية، هذه الأطروحة التي يفند سمير أمين دعواها، مبرهناً على أن مثالية (البوذية ـ الكونفوشيوسية) إذا ما قورنت بالعقائد السماوية خلال ١٥ قرناً، خاصة الصين الذي اعترف الأوربيون بتفوقها وحضارتها عندما اكتشفوها، حتى أخذت أوربا في التطور، فتجاوزت وتفوقت على جميع الحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة(١١).

نقول هذا التصور الشعبوي للذات الحضارية للأمة، وتقديسها يقوده في «اغتيال العقل» حد الدعوة إلى العطالة الثقافية، عبر الحض على الاهتمام بالتراث، لكي لا تصبح الأمة في مهب الريح، فالتراث «يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة... ويسلحها بقوة عطالة ضرورية... ويشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أية مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة واستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها.. وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنيان الثقافي والاقتصادي إلى الهزات والانقلابات العنيفة، فيلعب فيه دور المرساة»(١٢).

يعلق جورج طرابيشي على هذا القول، بأن التشبيه بالمرساة، ربما كان سديداً لو أن سفينة المجتمع العربي كانت مندفعة في خضم «الحضارة الصاعدة» أي الحداثة، اندفاعاً منفلتاً من كل عِقَال.

أما وأن سفينة المجتمع العربي، تعاني، أكثر ما تعاني من صعوبة الإقلاع أصلاً فإن «المرساة تبدو وكأنها تشكل هي نفسها عاملاً أساسياً في تلك الصعوبة (العطالة)»[١٣].

ذلك التقديس الحضاري لذاتية الأمة، وعطالتها الثقافية التراثية، ستجعل من نص غليون نصاً احترابياً ضد أي ثقب تنويري يتخلل عباءتها الأصلية، بل إن أية تجربة تحديثية، تضع الأمة في قلب العالم والعصر، سيعتبرها فعلاً سلطوياً نخبوياً، تقوم بها السلطة العربية لتجريد الغالبية الشعبية من (عطالتها الفاعلة)، ومن هنا فإن (العلمانية) دخلت عالمنا العربي على يد الدولة، ولذا فإن الدولة تستخدمها كوسيلة لتقوية نظامها السياسي وعزل الغالبية الشعبية عن السلطة، باعتبار الدين آخر مرجع شعبي للمعدمين من السلطة والعلم معاً[١٤].

بل ويذهب أبعد من ذلك عندما يعتبر أن العلمانية غدت «أداة قمع اجتماعي وسياسي» تمارسه النخبة الحاكمة ضد الغالبية الشعبية!؟.

علينا أن نلغي قرناً من الزمن، لإقناع مشرِّعي الفوات الحضاري، أن الكواكبي كان يقول بفصل الدين عن الدولة، لا ليضع هذه الأطروحة بيد السطان العثماني كأداة قمع اجتماعي وسياسي، ضد الغالبية الشعبية، بل بالضبط لتحرير الغالبية الشعبية من القمع باسم وحدة الدين، وباسم الحاكم، المُستخلف إلهياً على الرعية، الذي يلغي حقوق الشعب العربي في تلمس ذاتيته الثقافية القومية باسم الدين، ومن المعروف أن الكواكبي لم يكن من النخبة المعزولة عن الشعب، ولم يكن أداة بيد النخبة الحاكمة، بل النخبة هي التي كافأته على دعوته إلى العلمانية، بكأس من السم، لأنه أراد أن يجردها من سلطتها الإلهية (الثيوقراطية والأوتوقراطية معاً) عندما يدعو إلى «التمييز ين الدين والدولة »، ولأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان، «فالقول بتلازمهما خطأ مبين» لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة، وأعني

بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم. أما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة(١٥)...

هل علي عبد الرازق «الذي قدم أول مشروع متكامل في الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، كان في خدمة الدولة، التي يُزعَم بأنها هي التي تبنت وأدخلت العلمانية والتي تحوَّلت إلى «أداة قمع اجتماعي وسياسي» بيد «دولة النخبة العصرية» أم أن عبد الرزاق هو الذي دفع ضريبة للدولة لم يدفعها أي مثقف شعبوي تراثوي أو مُحَدثَن!.

هل صراع دولة النخبة العصرية، مع قوى الاسلام السياسي، هو صراع فكري وايديولوجي، تخوضه العلمانية ضد الدين؟

أم أنه صراع على أرضية فكرية وأيديولوجية تقليدوية متشابهة ومتماثلة في بنيتها التكوينية الماضوية والمحافظة، يحتل فيها السلفيون مواقع التعليم، والإعلام أكثر من العلمانيين المحاصرين بين فكي كماشة السلطة والمعارضة، الذين تُصادر كتبهم وُتَطلَّق زوجاتهم، وتلاحق السكاكين رقابهم، يحاصرهم السيف «الثيوقراطي» والبوط «الأتوقراطي».

هل الصراع اليوم بين المعارضة الإسلاموية والنظام السياسي العربي، صراع فكري عقائدي أم هو صراع سياسي، يختزل إلى مستوى الصراع على السلطة، تلك السلطة التي تستخدم خطابها ومنظومتها الفكرية والقيمية، وتعتبر نفسها في إعلامها، وخطباء مساجدها، ومناسباتها الدينية، أنها الأحق بتمثيل الإسلام، من الإسلاميين المعارضين المارقين، الجاحدين، الخارجين على إرادة الأمة، أليس ذلك هو خطاب السلطة في مواجهة مُعارضِيها؟.

أليست هي الصورة ذاتها، التي رسمها الحافظ، للناصرية الثورية سياسياً، والمحافظة أيديولوجيا ومجتمعياً، في صراعها مع الإسلام السياسي الذي كانت تزرعه ثقافياً وأيديولوجيا، إذ كانت تلاحقه سلطوياً؟(١٦).

إن القول بعلمانية الدولة العربية، ليست مقتصرة على السلفية والإسلام السياسي، والتراثيين (المحدثنين)، بل حتى لدى مثقفين علمانيين راديكاليين

كالصديقين، صادق جلال العظم، وعزيز العظمة، اللذين يزدردان هذه الأُطروحة السلفوية، وإن كان من منظور مختلف[١٧].

إن القول بعلمانية الدولة في خطاب غليون، والخطاب السلفي عموماً، ليس إلا للقول بغربتها وتغربها عن الذاتية الإسلامية للأمة، ومن ثم الحكم بانعزاليتها، ونخبويتها، بمثابتها قوة مستوطنة، وعلى هذا تغدو الدعوة إلى الديموقراطية في الخطاب السلفوي المحدث ليست إلا دعوة إلى ديموقراطية الأكثرية، والأكثرية هنا ليست أكثرية سوسيولوجية، طبقية مدنية، بل هي الأكثرية الطائفية التي تجد في دين الغالبية آخر مرجع لها في مواجهة سلطة النخبة العلمانية، المستوطنة.

هكذا تواجه علمانية السطح السياسي الخادع المزعوم للدولة التقليدية التي تشكل تراجعاً في بنيتها السياسية التحديثية عن الدولة الكولونيالية، بديموقراطية السطح، ديموقراطية ذرائعية ترد على فئوية الدولة، ونخبويتها، بغالبية فئوية، فلا تعدو أن تكون ديموقراطية طائفية مضادة.

• هذه النتيجة ليست إلا ثمرة التخلي عن الوعي النهضوي التنويري العقلاني، واللجوء إلى التصفيح الخارجي، السياسوي، التسطيحي، لمسألة العلمنة والديموقراطية، بمثابتهما عمليتين متداخلتين عضوياً ليس على مستوى السياق التاريخي الذي أنتجهما فحسب، بل على المستوى المعرفي والفلسفي بوصفهما ثمرة عقل انتقل من مملكة لاهوت المطلق، إلى فضاء الحقيقة النسبية التي يجب أن تكسب دائماً، بوصفها الحقيقة الدائمة الإنكار لذاتها على طريق تحققها اللامتناهي.

فلا بد أن يتلازم الوعي الكوني مع الوعي التاريخي بوصفهما البدوة الأولى لأية عملية نهضوية تنويرية، تطمح لانتاج زمان مطابق للمكان، العصر الذي تتمَفْصَل فيه الأمة، لتنتقل من رابطة الملة إلى رابطة الأمة، ومن الوعي المللي إلى الوعي (الأمّوي) لانتاج وعي مطابق بمعقولية الواقع التاريخي فيما هو عليه، وانتاج وعي ملائم بحاجاته إلى التغيير والتقدم بما يمكن أن يكون عليه الواقع وقد ارتقى إلى مستوى قوانين العقل، عندها ستغدو الديموقراطية أداة تحديث للسياسة، والعلمانية أداة تحديث للثقافة.

وأخيراً نقول:

إننا نتفق مع علي أومليل عندما يرى بحق أن التراث المكتوب لا يساوي الهوية التاريخية القومية. بل هو طابع جزئي، فالمكتوب يختلف عن اللسان الطبيعي، وهو لا يشكل إلا جزءاً من الثقافة العربية ضئيل الحضور إن لم يكن هامشياً كالفلسفة الإسلامية، وما يؤكد إن التراث لا يتطابق مع الهوية الوطنية والقومية، هو أن «أول من طرح التراث كمفهوم وموضوع للبحث، هم مفكرو الغرب الاستعماري، أو على الأقل مفكرو الغرب المتمركز على ذاته.

فالاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لاخراجنا من التاريخ، وادخالنا نهائياً في التراث، والخروج من هذا المأزق، لا يكون إلا «بالثورة التي تفصل المجتمع ـ وفي آن واحد ـ عن التبعية الاستعمارية، ومخلفاتها وعن هياكل المجتمع القديم[١٨].

هذه النظرة تجعلنا نتفق مع أطروحة سمير أمين القائلة: «ان البحث عن الهوية» هو إشارة دالة على أزمة مجتمع فاشل في مواجهة التحديات الحقيقية؟

فالتاريخ يثبت أن المجتمعات التي نجحت فعلاً في التطور، تكيفت وغيرت هويتها، بل ودون تساؤل أحياناً عن هويتها «الأصلية»... فالتساؤل عن الهوية عرض من أعراض الأزمة والتأزم والمأزق[١٩].

الهوامش:

١ ـ ياسين الحافظ ـ الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ـ دار الطليعة بيروت ـ ١٩٧٩ ـ ص١٨٢ ـ ١٩١.

٢ ـ المصدر السابق ـ ص٢٠٦.

٣ ـ المصدر السابق ـ ص١٢٧ ـ ١٢٩. ويراجع كتابنا «ياسين الحافظ» ـ نقد حداثة التأخر، دار الصداقة، حلب، ١٩٩٦.

٤ ـ فؤاد زكريا خطاب إلى العقل العربي ـ كتاب العربي ـ سلسلة فصلية وتصدرها مجلة العربي الكتاب السابع عشر ـ ١٥ أكتوبر ٩٨٧ ـ ص٩٣.

٥ ـ الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ عبد الله العروي ـ ص ٧٤.

٦ ـ محمود أمين العالم ـ الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ـ دار القافة الجديدة ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٨ ـ ص٣٨ ـ ٣٩.

٧ ـ جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث ـ دار الريس ١٩٩١ ـ ص٥٥ ـ ٥٦.

٨ ـ عبد الله العروي ـ مفهوم الحرية ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ الدار البيضاء ـ الطبعة الرابعة ١٩٨٨ ـ ص٥٣ ـ ٥٤.

٩ ـ منير شفيق ـ الإسلام في معركة الحضارة ـ ص ٥٦ ـ ٥٧ ـ ٦١.

١٠ ـ الجابري ـ الخطاب العربي المعاصر ـ ص ١٣ ـ ١٨ ـ ٣٢ ـ ٣٣. عن «المثقفون العرب والتراث» ص٢٠.

١١ ـ سمير أمين ـ نقد نظرية برهان غليون في الدين والدولة ـ قضايا فكرية ـ الكتاب الثالث والرابع عشر ـ أكتوبر ١٩٩٣ ـ ص٤٧٧ ـ ٤٧٨.

١٢ ـ برهان غليون ـ (اغتيال العقل ـ محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) ـ بيروت ـ دار التنوير ـ ١٩٨٥. ص٢٩٨ ـ ٣٠٣.

١٣ ـ جورج طرابيشي ـ المثقفون العرب والتراث ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٨٩.

١٤ ـ برهان غليون ـ نظام الطائفية ـ من الدولة إلى القبيلة ـ المركز الثقافي العربي ـ ١٩٩٠ ـ ص٩٣ ـ ١٠٥.

١٥ ـ المقطم ـ العدد ٣١٤٨ (١٥ آب/ أغسطس ١٨٩٩)، نقلاً عن داية، الإمام الكواكبي ـ فصل الدين عن الدولة، ص ١٢٤ ـ ١٢٥، عن طرابيشي (المثقفون العرب والتراث) ص٦٩ ـ ٧٠.

١٦ ـ إن نقد غليون ينصب على الدولة الوطنية القومية التي حققت ضرباً من ضروب الحداثة والعصرنة والتنور (نموذج الدولة الناصرية واشتقاقاتها القومية اللاحقة.بوصفها دولة علمانية معادية للدين، على اعتبار أن العلمانية العربية جاءت كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم... أرادت أن تستفيد من علوم الغرب الحديثة لتنعش نظامها اقتصادياً وسياسياً... وكانت هذه العلمانية «وسيلة لعزل غالبية الشعب عن السلطة السياسية» نظام الطائفة» ص،٩٥ والانقضاض في هذا السياق لايتم على العلمانية

فحسب، بل على العقلانية العربية، حيث يرى غليون أنها انشغلت بالأيديولوجيا أو الأيديولوجيا الأسطورية، أكثر ما انشغلت بالكشوفات العلمية، والتجاربية... كما كان عليه الحال في العقلانية الغربية ـ الوحدة ـ عدد ٢١ ـ ١٩٨٨. والعلمانية «لم تظهر في العالم العربي إلا كدعوة دهرية سياسية، متمثلة في معاداة الدين» ص١٠٩. وبقدر ما ارتبطت العلمانية بالسلطة، هذه السلطة بمقدار علمانيتها كانت ترتبط أيضاً بالأجنبي ص٩٦. لن نتوقف مطولاً عند مناقشة هذه الآراء، حيث سيكون لذلك سياق آخر، لكن أول ما يباده المرء تجاه مثل هذه الاستنباطات، البحث عن الواقع المستقرأ الذي يتيح هذا المستنبَط: أين هذه الدهرية العلمانية المعادية للدين في فكر النهضة العربية كمثقفين، أو أيديولوجية نخبة النظام العربي، التي لا تزال حتى اليوم تقارع الإسلام السياسي، بملفوظه، ومنطوقه ونظام تفكيره، بل وحتى في حيزات المقدس ورموزه، بمنافحة تستعلن السلطة من خلالها ذاتها كحامي للمقدس والتراث والدين والعادات والتقاليد، أكثر من الاسلاميين الذين يقدمون ـ في خطاب السطلة ـ كعصابات وزمر خارجة على الإسلام، وفهمه الحقيقي، حيث لا يفترق خطاب النظام عن خطاب معارضته الاسلامية، فالمعركة معركة سلطة، وليست معركة علمنة ودين.

تلك هي مبادهة السؤال الأول، أما السؤال الثاني، فهناك أنظمة عربية تحكم باسم الإسلام، وباسم الذاتية الثقافية للأمة، وأشد أعداء من المؤلف للعلمانية والدهرية باسم حقها التاريخي والجغرافي في احتكار المقدس وإدارته، وهي التي قدمت ساحة المقدس العربي والإسلامي للأبواط الأمريكية الأشد دهرية ودنيوية، متحدية تراث وحاضر ومستقبل الذات الثقافية للأمة. أيهما أكثر تبعية وارتهاناً للأجنبي، الناطقون باسم المقدس، أم المعلنون علمانية وتحديثاً شكلياً وتقليدوياً؛ وأيهما أكثر ارتهاناً وتبعية للأجنبي؟ النظام العربي «القومي» المعتقدي والشعبوي الإسلامي ما قبل علماني وحديث، أم النظام العربي «الإسلامي» عدو العلمانية والدهرية وخادم الحرمين الشريفين!؟.

السؤال الثالث، لماذا كانت نخبة السلطة العربية بمقدار علمانيتها كانت ترتبط بالأجنبي؟ في حين أن النخبة الفيتنامية، بمقدار تحديث وعلمنة وعيها القومي كانت جذرية بمناهضتها للاستعمار، لتكون أهم رمز في القرن العشرين على انتصار الذات الفيتنامية القومية على أعتى قوى القهر الاستعماري في التاريخ. هذا السؤال الذي أرق الحافظ، فأجاب عنه برعي تاريخاني عقلاني كوني معلم، وذلك منذ أكثر من عقدين من الزمن.

السؤال الرابع: لماذا انشغلت العقلانية العربية بالأيديولوجيا الغيبية والأسطورية، أليست لأن هذه الأيديولوجيا هي السائدة، وهي التي تصوغ نظام تفكير العقل العربي في أواخر القرن ١٩ وبداية القرن العشرين، أليس نقد الأيديولوجيا اللاهوتية القروسطية هي ما فعلته العقلانية التنويرية الغربية، قبل الانتقال إلى العقلانية العلمية، التجريبية.

أليست هذه العقلانية من ضمن شروط عقلانيتها، أن تنتج وعياً مطابقاً بإشكالات واقعها، وبحاجات هذا الواقع للتغيير والتقدم؟ ترى، لو انشغلت هذه العقلانية بالكشوف العلمية والتجريبية، ألن تساق التهمة الحاضرة أبداً لدى دعاة حداثة التأخر، بأن العقلانية العربية، والتنوير العربي، لم يلتقط الإشكالية المركزية لزمنه وهي إشكالية (النهضة / التأخر) فراحت تهتم بالكشوفات العلمية والتجريبية الغربية، في مجتمع لا تزال أرضه مسكونة بالجان لا بالمعادن، وعقله مسكون بنهاجية

وسطوية صاغها الغزالي من خلال نقده للعلوم العقلية وقضائه على التعددية، وتجريحه لجميع قوى المعارضة، المعتزلة والشيعة والخوارج، دفاعاً عن الدولة القوية، دولة نظام الملك، فأعطى الحاكم أيديولوجيا السلطة، والعقيدة الأشعرية ـ وأعطى الجماهير أيديولوجية الطاعة، التصوف، الحاكم مثل الله، عالم قادر، حي، سميع، بصير، متكلم مريد، وللشعب الصبر والتوكل والرضا والقناعة والزهد والخوف والخشية والرهبة.

ـ حسن حنفي قضايا فكرية ـ سبق ذكره ـ ص٤٥٨.

أليس الميراث العقلي الغيبي، الوسطوي هذا، ما ينبغي أن يوجه أسئلة العقلانية العربية؟ لتكتسب تاريخيتها، جوانية عقلانيتها الكونية، التي لو لم تفعل ذلك، وتوجهت للكشوف العلمية والتجريبية، لاتُّهمت بـ (التغرب ـ عدم التبيؤ ـ طرحها لإشكالات غربية، ناقلة، مترجمة، ملحقة وتابعة للنموذج الغربي).

١٧ ـ راجع دراسة صادق جلال العظم ـ «العلمانية والمجتمع المدني» النهج ـ عدد ٧ ـ ١٩٩٥ ودراسته «الإسلام والعلمانية» النهج ـ العدد ٤ صيف ١٩٩٥.

وكتاب عزيز العظمة «العلمانية من منظور مختلف» مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٢.

١٨ ـ علي أومليل ـ «في التراث والتجاوز» ـ المركز الثقافي العربي ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٠ ـ بيروت ـ الدار البيضاء ـ ص١٦ ـ ١٩ ـ ٢٠.

١٩ ـ سمير أمين ـ نقد لنظرية برهان غليون في الدين والدولة ـ سبق ذكره ص٤٨٠ ـ ٤٨١.

القسم الأول

الفصل الأول

القراءات التراثية الجديدة وتحديات الواقع الراهن

بدَت القراءات التراثية الجديدة في العقدين الأخيرين، وكأنها السمة المميزة للمشاريع الفكرية الكبرى في الثقافة العربية الراهنة.

بدأت بمشروع الشهيد حسين مروة، عن (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) وقد تزامن هذا المشروع وتواصل مع طيب تيزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» ومن ثم الجزء الأول «من التراث إلى الثورة» الذي هو جزء من «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة»[(١)].

ثم كان لنا مشروع حسن حنفي متزامناً مع مشروع محمد عابد الجابري، حيث يصدر الكتاب الأول لحنفي «التراث والتجديد» في السنة ذاتها التي صدر فيها كتاب الجابري «نحن والتراث» أي في سنة ١٩٨٠[(٢)].

وقد تمثَّلت القراءة التراثية بمشروع فكري من خلال اسهامات محمد أركون في باريس، عبر محاضراته في السوربون (باريس٣)، ومن ثم إصداره لكتابه «نقد العقل الإسلامي». والقراءة الجديدة الأُخرى التي أتتنا بقلم عربي من الغرب أيضاً (أمريكا)، هي قراءة ادوار سعيد في كتابه «الاستشراق» ١٩٧٨[(٣)].

تلك هي التجارب الأبرز، وأهميتها ليس فيما انطوت عليه فحسب، أي ليس في طرح سؤال ماذا يكتب النص؟ بل في الكيفيات المنهجية الجديدة التي كانت تختبر صلاحيتها ومشروعيتها في البيئة الثقافية العربية وهي تخترق النص، بمعنى أنها كانت تحمل سؤالها الجديد كيف يكتب النص؟ حيث الانتقال بالمعقولية من مستواها الكمّي، إلى تعقلها كآلية، كنظام، ككيفية تتحقق من خلالها هذه المعقولية، أي التعامل مع العقل كفاعل ومنتج.

هذه الكيفية الجديدة، عبرت عن نفسها من خلال المنهج الجدلي الماركسي لدى (مروة، تيزيني) ومن خلال الفينومينولوجيا لدى (حنفي) والابستمولوجيا لدى (الجابري) والسيمولوجيا التفكيكية الألسنية لدى (أركون).

الغرب/ كلية الثقافة وفقدان المعنى:

الكيفية التي تُضيِّع الماهية، كانت العنوان المنهجي لمرحلة ذروة الحداثة أو ما بعدها في الستينات، أي مرحلة تلاشي الذات الفردية واضمحلال حضورها في العالم.

لقد انتهت الليبرالية وانتهى بطلها (الفرد)، ليحل عالم الأشياء بوصفه الحقيقة الوحيدة التي يمكن الركون إلى ملموسيتها بعد عملية تجريد السلعة، وتغريب للذات، أوصلته رأسمالية الدولة الاحتكارية ومن ثم متعددة الجنسية، ما فوق القومية إلى ذروة منتهاه، فانتهى عصر الكلمة التي كانت هي (البدء)، ليبدأ عصر (الشيء) الذي سيغدو الفضاء المتعدد الأبعاد لوجود مغلق، وفعالية بشرية تتشيأ وتتمأسس ليغدو (المُغفَل) هو القوة الخفية الثاوية في جميع أوصال المجتمع.

دخلت علاقة المجتمع في طور الثنائيات المجردة، لتتلاشى في (المُغفل) الغائب عيانياً، والحاضر كليا حضوراً شمولياً أشبه بالاطباق الميتافيزيقي على عالم لم يعد يؤمن بالميتافيزيك، ليتحقق (الميث) بوصفة (اللوغوس)، وليتنزل الله من متعاليه السماوي ويندمج بالمتناهي الأرضي، قابعاً كقوة مغفلة، انتجها البشر، لتعيد انتاجهم على شكل وثنية مجردة للسلعة، تلتهم الوجود الأنطولوجي للبشر، إذ يتوهمون أنهم منتجوها، فتغدو هي الحقيقة الوحيدة المعادلة للإنسان الذي فقد طبيعته الأصلية، واكتسب طبيعة مصطنعة صاغتها حاجات السلعة لممارسة صنميتها، صنمية الأشياء التي فقدت قيمتها الاستعمالية، لتغدو قيمة تبادلية، معيار قيمتها في خصائصها الشيئية ذاتها.

هذه الواقعة السوسيو ـ ميتافيزيكية، كانت الرواية الجديدة ومسرح اللامعقول سبّاقين إلى رصد نتائجها المدمرة على الوجود الاجتماعي، وما لحقه من تلاش واضمحلال على مستوى الفرد الذي رفعته الليبيرالية في زمنها الثوري إلى مستوى مركز الوجود في العالم.

ضاع لمعان الروح، وخبا البريق الأبيض للشعور بالعالم بوصفه مجال التجربة والكشف والهيمنة ليتحول إلى تراكمات تحت طبقات اللاشعور الذي يتخفَّى تحت ذات فقدت طبيعتها، ولتغدو جسداً آبداً، موضوعاً لعلم حفريات المعرفة،

فانتقلت الأركيولوجيا من مجال الكشف عن مجاهل الطبيعة، للكشف عن مجاهل الجسد لتفتش عن الطبيعة المفقودة، عن الفردوس الليبيرالي الذي غدا بسرعة خاطفة وكأنه الخطيئة الأولى الذي دفع بالإنسان خارج التاريخ، لتبدأ مرحلة ما بعد التاريخ وهو تاريخ الاحتكارات العملاقة التي نزعت الطابع الوطني والقومي والثقافي والخصوصية التاريخية والتراثية عن الحضارة الراهنة لرأس مال مطلق، يجد ـ فوكوياما ـ في مطلقية حضارته ذروة العقل ومنتهى تجلي الروح الخلاق لما بعد تاريخ الروح القومي الهيغلي.

لقد انتهى التاريخ الهيغلي عند العقل القومي البروسي، لتبدأ مرحلة ما بعد التاريخ، ما بعد القومي، ما بعد الوطني، ما بعد العالمي، ليبدأ تاريخ النظام العالمي الأمريكي الجديد، الذي يقف ـ فوكوياما ـ على قمته ليرثي غوصنا في وحل التاريخ، ويعبر عن يأسه من امكانية خروجنا منه.

لقد أخرجنا الغرب من التاريخ عندما كان يصنعه في لحظة صبواته الاستعمارية الاستيطانية الأولى، فنظر إلى شيخوختنا الحضارية بوصفها ما قبل التاريخ، أو هي على هامشه، أي أنها خارجه في كل الأحوال.

وهذا هو الاستعمار الجديد يمنحنا تأشيرة الدخول في التاريخ، لكن بعد أن قرَّر مغادرته.

بهذا السياق يغدو طرح أسئلة ماذا يقول النص، ولماذا يقول ما يقوله؟ أي ما هي الشروط التي أنتجته؟ ومن الذي ينتج النص؟...

كل هذه الأسئلة غدت بلامعنى في زمن ما بعد الحداثة، أو ما بعد التاريخ، لأن هذه الأسئلة تتحرك في التاريخ وفي شرطيته وسياقه وقانونياته.

فالتقانة التي هي تأليه للتخصص ولاحتراف لحظة ما بعد الحداثة، راحت تختصر الكليات المعرفية السابقة في كليتها التقنية الجديدة، حيث فقدان المعنى والدلالة، فالدلالة هي المعنى، ولقد حدد هيغل معالم المعنى من خلال اتحاده بالدلالة، لكن الدلالة لم تعد ـ ما بعد الحداثة ـ تشير أو توميء بل هي تتحقق، تغدو وجوداً فعلياً، أثراً متعيناً، إنها الوجود في وجوده وقد طرح عن نفسه فائض الوجود.

فالتقانة بهذا المعنى، وفي الشرط الحداثي التقاني تتحدد وظيفتها بجعل الروابط المتبادلة بين مختلف النشاطات العقلية للمجتمع، روابط غير مرئية، بل روابط غير ممكنة.

أي... تحولها إلى قوة (مُغْفَلة) تتحكم عن بعد في مجمل الروابط المتينة، لكنها غير المرئية بين النشاط الفكري والبحث العلمي، بين عالم السياسة، عالم سلطة المؤسسات والدولة، وعالم القوة العسكرية والأجهزة الأمنية التي تحول ـ بحصافة ورشاقة ـ مجمل النشاط الفكري والعلوم الإنسانية، ومباحث الأنثربولوجيا، والاستشراق ودراسة ثقافة وتراث الشعوب، تحولها إلى معلومات ضرورية نافعة ليكون جهاز الاستخبارات في مستوى التحديات التي تطرحها عليه مسؤولياته في قيادة النظام العالمي الجديد، بعد أن كانت تعدله في حمأة حربها الباردة، فأنتج ثماره ومحصوله الوفير في زمن انتهاء هذه الحرب، وتحول العالم إلى مجال الاستقطاب ذي البعد الواحد الأمريكي.

هذه المسألة قد تبدو في سياق نصنا هذا استطراداً تمليه ضغوط اللحظة العربية الحرجة في مواجهة أشد لحظة من لحظات قرارات المصير.

قد يكون الأمر كذلك، لكنه في الآن ذاته يصب في جوهر معادلة ما أطلقنا عليه سؤال (النهضة ـ اليقظة ـ التنوير، الهوية ـ التنمية ـ الوحدة القومية ـ التحرر من التبعية والتجزئة القطرية، العقلانية ـ التقدم...الخ).

كل هذه الموضوعات هي تفريعات واشتقاقات لإشكالية واحدة، يتحدد جوهرها بعلاقة التوتر الحضاري مع الغرب، منذ اصطدام العالم العربي به، ان كان بدء هذا الاصطدام بحملة نابليون، أو في مرحلة التوسع الاستعماري الكولونيالي اللاحق.

هذه المسألة تُشير إلي واقعة ثابتة، وهي أن النص الذي ينتجه الخطاب العربي، تستحيل مواجهته تفسيراً أو تأويلاً أو فهماً، انطلاقاً من نسقه الخاص، أي من شرط تشكله الداخلي كنسق من السيرورات الذاتية، إن كان بدءاً من لحظة (الوحي الأولى) أو منذ عصر التدوين، ان ما يعنينا في هذا الخطاب هو لحظة تشكله الجديد في صيغة ولادة الثقافة الوطنية الحديثة والمعاصرة وهي لحظة التقاطع مع الغرب.

بل إن أشد لحظات الدفاع عن الخصوصية والأصالة لا يمكن فهمها بعيداً عن

لحظة التقاطع التاريخية هذه، أي إلا من خلال الاصطدام بالغرب، بمثابة هذه الخصوصية نتيجة وسبباً في آن واحد، فلا معنى للحديث عن الخاص لولا اصطدامه بالعام، ولا معنى للحديث عن الماضي لو لم يكن هناك حاضر ينازعه الصراع في حركة الزمن من أجل المستقبل، ولا معنى للهوية وتوكيد الذات لولا خطر المصادرة وتهديد الإلغاء، ولا معنى للأصالة لو لم يتنازعها الاستلاب الموجه من قبل الآخر الغرب، وكل مواجهة مع الذات ليست في المحصلة إلا مواجهة مع الموضوع، والمواجهة الرئيسية أمام الذات العربية اليوم، هي مواجهة موضوع الآخر (الغرب) الذي طرح نفسه بوصفه الصيغة المكثفة لعالمنا الراهن.

فالذات بهذا المعنى تجد أن أيّ الخيارين تختار على طريق استقلالها، إنما تختار هلاكها، ان اختارت أصالتها وخصوصيتها بعيداً عن الموضوع: (الغرب/ العالم) فهي تختار عزلتها وانكفاءها وموتها البطيء، وان اختارت الاندماج بالموضوع تلاشت فيه وضاعت خصائصها، لأن الموضوع الذي يطرح نفسه على الذات ليس مشكلة قابلة للحل، وليست واقعاً قابلاً للتملك من أجل التجاوز، بل هو الواقع العالمي الذي صنعه الغرب بوصفه واقعاً يتمتع بكل الصلابة الموضوعية المستقلة عن الذات القومية، أي بمثابته واجب الوجود الذي لا يسمح بطرح الممكن والجائز حول موجوديته، فقد غدا وجوداً قائماً بذاته بغض النظر عن الرأي والإرادة في أن تقبله الذات أو ترفضه.

أن نقبل الغرب أو نرفضه، فلن يغير ذلك من الحقيقة التي يُمليها الغرب على تشكل الحضارة الكونية شيئاً، أن نكره أو نحب، أن نفرح أو نغضب، أن نقبل أو نرفض، أن نمدح أو نشتم، فعصر التقانة بلا ضمير ولن يعير التفاتاً إلا لقانونياته الداخلية التي راحت تستقل شيئاً فشيئاً بنفسها عن الإنسان نفسه الذي أنتجها.

وعلى هذا فإن الذات القومية العربية بعد أكثر من قرن ونصف من التجاذب والتنابذ ين مدِّ التحديث والعصرنة وجزر الأصالة والانكفاء على الهوية تجد نفسها اليوم وهي بلا أصالة ولا معاصرة، بلا ذات قومية ولا اندماج حضاري، بلا عقل ولا نقل، ولا رجعية ولا تقدم، ولا وطنية ولا استعمار، إنها ببساطة ذات عضوية مهددة بالهلاك، فلا تملك حتى المقومات الغريزية للدفاع عن البقاء.

لقد التقت كل هذه العناصر المتجاذبة والمتصارعة في لحظة انهيار واحدة، عنوانها اتحاد نماذج الأصالة والتحديث الرجعية والتقدمية، القروسطية والعصرية، التابعة ورافضة التبعية تقاتل جميعاً تحت علم واحد هو العلم الأمريكي ضد ذاتها بذاتها على طريق فنائها المتوَّج بحرب الخليج التي لم تنته إلى اليوم، وربما ليس في الأفق المنظور.

لعلَّ هذه اللحظة هي أشد لحظات الفتك في الذات في تاريخ العرب، بل ربما ليس هناك أمة في العالم قادرة على اجتراح الهوان كما اجترحناه في عام، ١٩٩١ بكل ما لدينا من تراث ومآثر وأمجاد وعقلانية ونزعات مادية وسلفية وقومية وماركسية واصلاحية وتنويرية يمينية ويسارية وأشعرية ومعتزلة وبورجوازية وطنية أو تابعة أو كومبرادورية أو بروليتاريا ومشاريع تنمية قطرية وقومية رأسمالية واشتراكية.

لقد غدا سؤال من الذي يكتب؟ ولمن يكتب؟ وفي أية شروط يكتب؟ أسئلة أساسية لنوفر على أنفسنا الكثير من الجهود التي تأتينا الوقائع لتثبت أن كل ما فكرنا به لم يكن إلا باطل الأباطيل.

شروط ولادة القراءات الجديدة للتراث:

لقد أصبح من المتفق عليه في تفسير ظهور القراءات الجديدة للتراث أنها ثمرة تحدي الجديد الذي يطرحه الغرب (استعماراً وحضارة) على الفكر العربي بل على الكيان العربي ذاته.

حتى أن عملية التحدي هذه كانت الشرط التاريخي لعملية التقاطع بين الثقافة المحلية بكل موروثاتها التراثية (العالمة) ومظاهر تجلياتها الأنثربولوجية في الثقافة الشعبية (الشفهية) من جهة والثقافة الغربية فكراً وعلماً وصناعة من جهة أخرى، مما ساهم في صياغة لوحة جديدة للثقافة العربية، عمادها هذا الاصطدام فالاحتكاك فالتقاطع، مما شكل الأرضية التاريخية لشروط انتاج الكتابة العربية الحديثة والمعاصرة، ونوعية خطاباتها الفكرية ومشاريعها السياسية والاجتماعية، انها باختصار ولادة ثقافتنا الوطنية العربية الحديثة في تنوع تياراتها الفكرية والاجتماعية والسياسية. وينفرد الخطاب العربي بانهماكه بالمسألة التراثية في لحظات الاستعصاء

المرافقة للتحولات الكبرى التي يعيشها الواقع العربي كمفعول لا كفاعل، كموضوع لا كذات، أي أنه كان دائماً يمثل حالة الفكر الذي يولد في عنق زجاجة. هكذا كانت اللحظة النهضوية في مواجهتها للفاعل الغربي وفي مواجهة الفاعل العثماني الذي دخل طور المفعولية ذاتها لاحقاً.

لكن فكر النهضة الذي كان يتأسس على بنى اجتماعية تتشقق وتتآكل بعد أن أطلق التاريخ حكمه على السلطنة العثمانية، استطاع أن يتجاوز مفعوليته، فبرز بوصفه فكراً كفاحياً راديكالياً.

التراث والنهضة:

لقد كان المضمون الرئيسي لهذه الكفاحية، متمثلاً في تكييف التراث مع الروح العالمي، ولهذا كان محتواه المعرفي الانتقال من (الميث) إلى (اللوغوس)، أي الانتقال من حضارة الإلهيات إلى حضارة الإنسانيات، وكانت وظيفته الأيديولوجية تتأطر في إضفاء المشروعية على الحداثة والتحديث من خلال إبراز عدم تعارضه مع التراث، فكان على التراث أن يتنزل من مجال المقدس ليدخل نسيج الحياة الثقافية الوطنية، ويغدو أحد موضوعاتها المتفرعة عن الإشكالية الكبرى، وهي إشكالية التأخر/ التقدم التي يتناسل من صلبها حزمة من المشكلات كمشكلة التعليم، وحرية المرأة، والمشكلة الاستعمارية الغربية والعثمانية، والمشكلة الديمقراطية والحريات السياسية والدستورية، ومشكلة الاستبداد. بل إن موضوعة الاستبداد احتلت في الخطاب النهضوي حيزاً أشمل وأوسع مما شغلته مشكلة التراث.

لقد كان التراث إحدى المشكلات المطروحة على فكر النهضة وليس الإشكالية الأساسية للفكر العربي المعاصر كما هي عليه اليوم.

لقد التقى (الشيخ والتقني بالليبرالي) - وهي تقسيمات عبد الله العروي[٤] حول الشرعية الدستورية القانونية المدنية باعتبارها لا تتناقض مع الشرع، حتى أن أصولياً متشدداً وصاحب مشروع سياسي كحسن البنا يذهب إلى أن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام... إن مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية وعلى الشورى

واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤوليات الحاكم أمام الشعب، وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم[٥].

في حين أن تلميذ حسن البنا (سيد قطب) سيشكل الانعطاف الانقلابي في الفكر الإسلامي الإصلاحي، من خلال أطروحته عن الحاكمية التي هي أخص خصائص الألوهية ـ حسب قطب ـ والتي يتم الاعتداء عليها من خلال الاعتداء على سلطان الله على الأرض، عندما يتم اسناد الحاكمية إلى البشر... في صورة إدعاء (البشر) حق وضع التصورات والقيم والشرائع والأنظمة والأوضاع[٦].

لم يعرف التيار النهضوي الإصلاحي السلفي المتشدد منه أو المتنور دعوة الحاكمية، أي إقامة سلطان الله على الأرض من خلال ولاية الإمام أو الفقيه، بل كان الإسلام هو غطاء المشروعية لتقبل الآخر، بوصفه ممثل الروح العالمي، ولقد انطلق هذا التيار من موضوعة الحديث الشريف «اطلبوا العلم ولو في الصين» دون عقدة أو لجلجة، فالحضارة تفاعل، أخذ وعطاء، فالأخذ عن أوربا ليس إلا استعادة ما أخذته من الحضارة والفكر العربي في العصر الوسيط.

هكذا كانت عملية تكييف التراث مع الحضارة «وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجياً إلى المنفعة والشورى إلى الالديمقراطية البرلمانية، والاجماع إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتقدم[٧]. «والتكافل الاجتماعي» يصبح «التضامن الاجتماعي» والتمدن، كما طرحه غيزو يغدو معادل «العمران» عند ابن خلدون[٨].

«فالمدنية الحقيقية مطابقة للإسلام» على حد تعبير محمد عبده، أو هو حسب تلميذه محمد فريد وجدي «الإسلام الحقيقي مطابق للمدنية»[٩].

موقف القراءات الجديدة من فكر النهضة:

هكذا كان يتحرك الخطاب السلفي في إطار من عملية التوحيد بين النقل والعقل، بين التراث والمعاصرة، بين الإيمان والعلم، بين الوحي والواقع، وذلك خلافاً لما يقوله القراء المعاصرون للتراث، (حنفي الجابري) اللذان يتهمان الفكر النهضوي

بعجزه عن تبيئة أفكار المعاصرة والتحديث في الفضاء الثقافي العربي، أو لما يقوله الخطاب الماركسي (تيزيني ـ عامل) بأن الخطاب النهضوي كان خطاباً تلفيقياً مهجناً كنتاج لعجز البورجوازية عن القطع مع الاقطاع. ويذهب عبد الله العروي بعيداً في تشخيص حالة استقلالية الفكر عن الواقع في تناوله لفكر عصر النهضة، حيث يرى فيه أيديولوجة «مستقلة عن حركة المجتمع الذي تجري فيه» حيث يلحظ أن لوثر وراء محمد عبده ومونتسيكو وراء لطفي السيد وسبنسر وراء سلامة موسى(١٠). وإن كان العروي يعيد النظر في قراءته لفكر النهضة اليوم، حيث سيرى أن الإشكالات التي آثارها الخطاب النهضوي مطابقة لحاجات زمنه، وهي نتاج موضوعي لما يفتقر إليه واقعهم المعاش، كمشكلة الحرية، وذلك في كتابه «مفهوم الحرية».

ومن موقع وطني مصري، وطبقي ماركسي، ينفي محمود أمين العالم هذه التهمة عن هؤلاء الرواد النهضويين مقرراً «أن هذه التيارات الفكرية أو الأيديولوجية الثلاثة التي يتحدث عنها الأستاذ العروي، هي من ناحية، استمرار ابداعي ـ في ظروف تاريخية جديدة ـ لتراث عربي قديم.

ويرى أن في مقدورنا بيسر أن نعود بفكر الشيخ محمد عبده إلى الفكر المعتزلي، وبالاتجاه الليبرالي العقلاني للطفي السيد إلى الاتجاهات الارسطية العربية القديمة عند فلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن رشد، وبفكر سلامة موسى العلماني إلى ابن خلدون وابن الهيثم و جابر بن حيان.

ويخلص الأستاذ العالم إلى أن هذه التيارات الثلاثة التي يمثلها محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى هي ثمرة أوضاع اجتماعية عربية في ذاتها ولذاتها، أي في تكويناتها التاريخية الخاصة وفي تفاعلها سلباً وإيجاباً مع الحضارة الأوربية. لقد تشكلت هذه التيارات الثلاثة على أرض تراث عربي قديم، وعلى أرض واقع اجتماعي وقومي وفي إطار ملابسات عالمية تاريخية.

ولهذا فإنه قصور ميكانيكي أن ترد الأيديولوجية العربية بتياراتها المختلفة إلى تأثير أو مؤثر واحد، هو الحضارة الأوربية، بل هي نظرة مثالية أن تنتسب هذه الأيديولوجية إلى واقع اجتماعي غير واقعها»(١١).

ويقدّم الدكتور محمد عابد الجابري مرافعة نظرية موسعة ضد القضية الموكولة إليه، وهي أن يقدم بحثاً عنوانه «الصراع الأيديولوجي والطبقي حول الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي» فيقوم بتقديم بحث بالضد مما طلب منه، وهي محاولة أن يعين «أن اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية».

وبعبارة أخرى، إن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الأيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين أيديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة[١٢] وذلك انطلاقاً من إيمانه، أن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع، وهي الأطروحة ذاتها التي يتبناها العروي كما أسلفنا في موقفه من التيارات الثلاثة، وسمير أمين يرى في ذلك سمة مميزة للمجتمع ما قبل الرأسمالي، حيث الفكر هو المهيمن في المجتمع الخراجي ما قبل الرأسمالي.

وإذا كان الدكتور الجابري، قد بدأ صياغة أطروحته هذه بنوع من الحذر والحصافة العلمية اليقظة وذلك عندما يصوغها صياغة نسبية من خلال قوله (لا تعكس بالضرورة ولا تعبر بالضرورة).

لكنه لا يلبث أن يغادر هذه النسبية والحذر الضروري عندما يقرر أن إشكالية الأصالة والمعاصرة «هي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المئة بالمئة» وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها[١٣].

والدكتور حسن حنفي يذهب بعيداً في استقلالية الفكر النهضوي عن الواقع عندما يعتبر الفكرة القومية «أثر من آثار التغريب» وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية إلى خارج أوربا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوربية» وأن الغرب هو الذي «نشر الفكرة القومية عن طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة في الشام ولبنان، وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخاً لهم عن الأمة الإسلامية» وأنه «ولما كان كثير من المفكرين العرب رواد النهضة الأوائل قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه، فقد حملوا الفكرة القومية كما حملوا الأفكار الأخرى مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية، وروّجوا لها جميعاً

في الأمة العربية «وفي مقدمتهم «الأخوة نصارى الشام «كانوا أكثر الطوائف في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتغريب» فكانوا أسبق الطوائف أيضاً إلى الوقوع في «الحيلة» و«تبني الدعوة القومية»[١٤].

ويخلص الدكتور طيب تيزيني بعد تناوله للمواجهة التي تمت بين الغرب والعالم العربي، من خلال حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨، إلى أن «الفكر العربي النهضوي (الحديث) هو في مساره الإجمالي والرئيسي فكر النهضة المخفقة، فكر الإخفاق، وهو بصفته هذه، حمل ثلاث سمات رئيسية شكلت وشمه الراجح البين، تلك هي الهجانة، والاصلاحية، والقصور»[١٥].

ويرى أن الموقف من الأصالة والمعاصرة، انشعب انشعاب الموقف من التراث، حيث ظهرت لوحة متعددة الأنساق تقدم على أنها اللوحة التراثية العربية الحديثة، ويحصر هذه الأنساق في ثلاثة أساسية: السلفوية (النزعة السلفية) والعصروية (النزعة العصرية) والتلفيقوية (النزعة التلفيقية) ويرى أن النزعتين الأولى والثانية، الواحدة منها ثمرة الأخرى، فهما متضايفتان أي أن الواحدة منهما تستدعي الأخرى، وهما قادتا الموقف الإشكالي من العلاقة بين الأصالة والمعاصرة إلى حدود قصوى لها، ولكنهما بالضبط، وفي هذه العملية أسهمتا في التحريض على توليد نزعة أخرى تلتقي معهما منهجياً، وان اكتسبت شخصية متميزة نسبية حيالها. نعني بذلك النزعة التلفيقية (التلفيقوية)[١٦].

ويمكن في هذا السياق، سياق الحديث عن اخفاق الفكر النهضوي المتمثل في عجزه عن انتاج وعي مطابق لزمنه التاريخي، ومفارق في حركته الثقافية لتاريخه الواقعي، حيث يدمغ بالتغريب والتبعية وفتح الأبواب للأجنبي للسيطرة والهيمنة الفكرية والثقافية على حياتنا الاجتماعية والثقافية، نقول يمكن في هذا السياق ادراج أطروحات كثيرة تعبر عن وعي ارتدادي يبلغ حد التشبيب (النوستالجي) بالسلطنة العثمانية (وجيه كوثراني ـ عبد الإله بلقزيز ـ برهان غليون ـ أنور عبد الملك ـ علي زيعور). ونحن بالطبع لا نشير إلى النزعة السلفية الداعية إلى القطيعة الحضارية المطلقة مع الغرب (منير شفيق ـ يوسف القرضاوي ـ طارق البشري)[١٧].

إن ما يعنينا في هذا السياق ليس تتبع كل ما كتب حول فكر النهضة بوصفه مؤسس القراءة الجديدة للتراث، بل بوصف قراءاته للتراث كانت نتاجاً لشرط جديد أملى قراءة جديدة، حيث يجمع قرّاء التراث على أن هذه الشروط كانت نتاجاً لشرط الاصطدام أو اللقاء أو المواجهة مع الغرب الاستعماري من جهة، والحضاري من جهة أخرى، ولعل هذه الطبيعة المزدوجة للآخر الغربي، هي مصدر هذه الازدواجية الثنائية في الخطاب النهضوي، أي أن الشيخ والليبيرالي والتقني، أو السلفي والعصري والتلفيقي، كانوا نتاجاً موضوعياً لهذا الشرط التاريخي، ولقد كان الخطاب النهضوي بتعددية أصواته المشار إليها، إنما كان ينتج وعياً مطابقاً لعصره، وهو ليس منقطعاً مئة بالمئة عن واقعه، ولا هو هجين، مع أنه قد يكون في طابعه العام إصلاحياً.

إن التوقف عند رأي أصحاب المشاريع الكبيرة (الجابري - حنفي - تيزيني) وبعض النماذج التي لها أثرها الفاعل في المشهد الفكري العربي الراهن، نقول ان التوقف عند آراء هذه النخبة في تقويم عصر النهضة ونتائجها، لا يهدف إلى التعرف على فكر النهضة بمقدار ما يهدف إلى التعرف على هوية مقاصد مشاريعهم الكبيرة ووظائفها.

إن الحكم بهجنة المشروع النهضوي (تيزيني) وغربته واستلابه (حنفي - العروي) وانقطاعه عن الواقع (الجابري) إنما هو حكم ينطوي على تنويه مضمر بأن مشاريعهم الجديدة في قراءة التراث تتطلع إلى تجاوز هذه الهجنة والتغرب والانقطاع عن الواقع، لانتاج وعي مطابق به.

وإذا أردنا أن نتفحص هذه الأطروحات، من خلال الفحص الإجرائي لمردودية الفعل النظري في الواقع، فلا بد من طرح الأسئلة الإجرائية التي تنطوي على الوظيفة الأيديولوجية ونتائجها بالنسبة لأية ممارسة معرفية كانت، سيما إذا كانت هذه الممارسة المعرفية تتصل بمشكلة الهوية الحضارية للأمة، وتمس تطلعاتها الحيوية الكبرى المتصلة بالسيادة والاستقلال والخروج من واقع التأخر والتبعية.

إن هذه الموضوعة تحيل مباشرة إلى السؤال الثاني المتصل بفعل الكتابة، وهو سؤال لمن نكتب؟ لمن تتوجه الكتابة؟

هذا السؤال يُحيلنا إلى الواقع، وأثر الكتابة فيه، أي يحيلنا إلى متلق، وإلى نوعية للكتابة هي التي تحدد طبيعة ونوعية تفاعل المتلقي سلباً وإيجاباً، وهذا السؤال هو الحكم الفيصل علي قدرة الكتابة في تحقق الواقع، وإعادة انتاجه بوصفها فكراً ممارساً، أو وعياً مطابقاً للواقع.

إن أهمية المعرفي لا تكمن في الحقائق المجردة، إلا عندما تدور الأسئلة في مجال المطلق، والمعرفي لا يهدف إلى اكتشاف الحقيقة في ذاتها، إلا عندما تكون الحقيقة في ما بعد الإنساني، ما بعد الاجتماعي، أي عندما تدخل فضاء المقدس، والمقدس هو علم لا يمكن بلوغه إلا «بالوحي»، إنه لا تاريخي وممنوع اللمس أرضياً، فما لا يستطيع المرء أن يراه أو ينظر إليه - الماضي مثلاً - يُعتبر سماوياً مقدساً، لأن الإنسان لا يستطيع أن يمسك ويدرك الطريقة التي اتبعها الماضي في صياغة الحاضر، إلا إذا وضع نفسه في مكان الخالق أو السماء.

الماضي، التراث، الدين، هم نتاج تورط الإنسان في التاريخ، وأشكال هذا التورط تتناظر مع النتائج التي يخلص لها فعل الكتابة في الحاضر من خلال الوظيفة المعرفية والسوسيولوجية، أي من خلال تجلي المعرفي في الممارسة الاجتماعية للبشر، وعلى هذا فالتراث اما كلية شاملة، وعلي هذا الأساس فإن أصالته بهذا السياق ستغدو أصالة سماوية، لا تسمح بطرح الأسئلة، لأنها تنطوي على الإجابة الكلية في ذاتها ولذاتها (منذ انبثاقها الأول في عقل السماء، وتجسدها في مقدس الوحي).

واما أن ينظر إلى التراث، بوصفه شأناً بشرياً، ليس هناك شيء آخر غير الإرادة الإنسانية وراء صياغته فيما كانت عليه، وما كان يملك أن يكون بشكل آخر، وفق سيرورة أخرى، عندها يمكن طرح الأسئلة عن العلية الكامنة وراء تجلياته في لحظة الحاضر، وهذه العلية ليست واحدة، إنها تتعدد وتتناظر مع تعدد أشكال رؤية الحاضر الذي يراد له أن يكون مستقبلاً.

إن المخرج الذي يساعد على تبين النتائج الوظيفية وسط تعدد وتناظر المناهج التفسيرية الجديدة في قراءة التراث، عبر إعادة تقويمها للقراءة التراثية الأولى (النهضوية) تدفعنا إلى اختيار زاوية أخرى لمقاربة هذه الظاهرة، وهي زاوية رؤية

مدرسة القارئ، «لأن النصوص بدون قراء ليست أقل عدم اكتمال من قراء بدون نصوص»[١٨].

بذلك يمكن الوصول إلى تفاعل عنصري الحالة التفسيرية الكاتب/القارئ، انطلاقاً من أن دخول القارئ كطرف أساسي في معادلة انطواء النص على اكتماله المفتوح، هو الذي يساعد الباحث على اكتشاف مدى قدرة النص على الانتشار والتوغل في عالم «الحس السليم» والهيمنة عليه ـ حسب غرامشي ـ الذي يرى أن هذه السمة هي إحدى السمات الفريدة للمجتمع المدني.

ويضيف غرامشي «ربما أن كل شيء سياسي، حتى الفلسفة والفلسفات «لا بد لنا من أن نفهم أن كل انتاج في ميدان الثقافة والفكر هو موجود ليس فقط ليكسب مكاناً له، بل وليحل محل نتاجات أخرى ويتغلب عليها.. ان الواقع «والواقع الثقافي بالتالي «هو نتاج تطبيق الإرادة الإنسانية على عالم الأشياء»[١٩].

من منظور مدرسة القارئ، المتلقي العام، ممثل البداهة والحس السليم، يمكن أن يخاطر الباحث في محاجة لها كل المشروعية في القول: إن فكر عصر النهضة بتعدد تياراته تمكن من التوغل والانتشار في الثقافة الوطنية العربية المعاصرة، وأنتج منسوباً من الوعي الاجتماعي كان كفيلاً بصياغة حس وطني سليم بالهوية الثقافية والوطنية والقومية للفرد والجماعة، فشكل هذا الفكر أبجديات كانت تفصح عن نفسها بالنضالات الشعبية الوطنية والقومية في مرحلة النضال في سبيل الاستقلال السياسي والتحرر الوطني.

ولقد كانت ١٩٥٦ سنة العدوان الثلاثي على مصر تعبيراً مكثفاً عن الوجدان الشعبي الوطني والقومي الذي بلغ ذروته من خلال التضامن العميق الذي عبر عن ذاته من خلال الموروث الثقافي للفكر النهضوي، حيث يمثل هذا التاريخ حداً فاصلاً بين النهوض وبداية النكوص ومن ثم السقوط، أي ذروة اكتمال الشعور بالهوية، وبداية اضمحلالها وتشتتها وتمزقها.

فمنذ سنة ١٩٥٦ لم تخرج الشعوب العربية من مخادعها على الرغم من أن الأمة تعرضت لشتى أنواع العدوان وأكثرها شراسة، مما يتجاوز حجم العدوان الثلاثي على مصر، هذه الروح التضامنية، لفظت أنفاسها الأخيرة في أوائل

الستينات مع آخر انتفاضات الوجدان الشعبي في تضامنه مع الشعب الجزائري، وتحقيقه لاستقلاله الوطني.

ثم توالت الهزائم الكبرى، وكان زلزال هزيمة حزيران ١٩٦٧، الذي يشكل نقطة البداية لمرحلة جديدة، بدأت فيها المشاريع الكبيرة في قراءة التراث التي أشرنا إليها، فولدت أيضاً لتفكر في عنق الزجاجة، كثمرة ونتاج للهزيمة.

مرَّ ربع قرن على هجاء فكر النهضة من السلفي إلى الماركسي، وكل يعتقد أنه يعيد ترتيب علاقة جديدة مع التراث، عبر فكّ الارتباط مع النموذج النهضوي بتعدد تياراته، وبهدف تبيئة العقلانية والمادية والحداثة في فكرنا الاجتماعي وثقافتنا الوطنية، وإذا بالبرهان الأمريكي على إخفاق كل ما قمنا به في تجديد التراث وتجديد ثقافتنا الوطنية، يأتي صاعقاً كاسحاً مدمراً في بداية التسعينات (حرب الخليج).

فلم يسبق في التاريخ العربي هزيمة بهذه الشناعة، لأنها كانت هزيمة عقل وروح ووعي ووجدان، فلم يسبق أن قاتل العربي تحت علم الأجنبي عربياً آخر، ولم يسبق أن قاتل الأجنبي على أرض عربية ولتدمير بلد عربي آخر برضى وتأييد الحكام، ولم يسبق أن يحاصر بلد عربي ويجوع شعبه وتدمر مقومات حياته الاقتصادية والمعاشية، بل ويحاصر من أجل تدمير قوته العسكرية والمدنية، دون أن يرتفع صوت من المحيط إلى الخليج احتجاجاً أو استعطافاً أو مناشدة بأن تعامل القوة العسكرية لإسرائيل بالمثل، على الرغم من أنها تملك الأضعاف من السلاح النووي والكيماوي.

لقد كانت مرحلة الخمسينات المنعرج، حيث تقاطع فيها كل ممكنات يقظة الوعي المدني الوطني والقومي الديمقراطي الذي كان تتويجاً للحس الوطني السليم الذي صاغه فكر النهضة بشتى تياراته من خلال انتاجه لوعي مطابق بالواقع وحاجاته إلى التغيير والتقدم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان ميلاد «الشعبوية» بشتى تياراتها لتحل محل الفكر النهضوي لكن على طريق تدمير الحس السليم.

نهاية العقلانية التنويرية مع بداية الشعبوية البلاغية:

في فترة الخمسينات كانت آخر قراءة عقلانية نقدية للتراث قد تمثلت في كتاب طح حسين «الفتنة الكبرى» وبداية القراءة «الانقلابية» على العقل والمجتمع والموروث السلفي (الاصلاحي) من خلال تأسيس لحظتها الأولى المتمثلة في كتابة السيد قطب، الكتابة المؤسسة لثقافة الفتنة. «الفتنة الكبرى» لطه حسين، و «معالم في الطريق» لسيد قطب، يمثلان نهاية مرحلة انقضت وبداية مرحلة تترسم معالمها في الطريق.

وكأن طه حسين خاتم النهضويين العظام، يستشعر آفاق الفتنة القادمة، فكان كتابه «الفتنة الكبرى» آخر صوت منبعث من التنوير النهضوي إذ يستشعر مرحلة «الشعبوية» القاتمة، القادمة بخطابها التراثي الديني وخطابها القومي والطبقوي.

فقال الرجل قوله محذراً ومنبهاً، ومن ثم دخل في الصمت أمام قعقعة وضجيج الشعارات وصهيل الأيديولوجيات وضوضاء الإعلام، وصرير أبواط العسكر القادمة من الريف، وصليل السيوف الأصولية التي راحت تنبعث على أنقاض الوعي المدني بالدين، فكانت نهاية المدرسة التي أسسها محمد عبده وسار على خطاها رشيد رضا وختمها حسن البنا.

كتب طه حسين عن التاريخ العربي الإسلامي، بوصفه مؤسساً على تاريخ «الفتنة الكبرى» ليقول بأن كتاب الله «القرآن» لم يعصم الناس من الاختلاف فالاقتتال فالتذابح، فعالم الإنسانيات لا يمكن أن يؤسس على عالم الالهيات، فلكل نسقه وقانونياته.

لابد من العقد الاجتماعي البشري، لا بد من الشرعية الدستورية القانونية، لنتجنَّب مستقبل الفتنة التي وسمت تاريخنا.

وطه حسين إذ كان يؤسس لهذه الشرعية الاجتماعية التعاقدية، كان يزرع ألغامه الوضعية في كل خطوة يخطوها في مجال المقدس، فعرى التاريخ من أثوابه الكهنوتية، ووضع صناع التاريخ أمامنا في العراء، بشراً يخطئون ويصيبون، فيهم الرفعة وفيهم الخسة، وبينهم النبيل وبينهم الدنيء بغض النظر عن منزلته ومكانته من لحظة الوحي كـ (ابن عباس) الذي لا يتورع عن خذلان ابن عمه علي واستيلائه على أموال الكوفة وفراره بها.

طه حسين تعامل مع التراث، وكأنه ميراث أبيه، في حرية عقلية وروحية دون أية إشكالية تتصل بالأصالة أو المعاصرة، إنه ببساطة مجاله التاريخي، ميراثه، حقه وهو حر في التصرف في هذا الإرث، فكان يقبل عليه إقبال المتملك له، ويتخطاه تخطي الواثق من استيعابه، أي يتجاوزه باتجاه العصر، لأنه تملكه تملكاً تاريخياً خلاّقاً كماض، ولذا فهو لم يكن مشغولاً بالجوانب اللاعقلانية أو الخوارقية الخرافية فيه، لأنه ينظر إلى زمن ما كان يمكن له تاريخياً إلا أن ينطوي على الخرافي والمعجز، ولذا أغنى الثقافة العربية المعاصرة بفانتازيا ميثولوجية مدهشة من خلال كتابه «على هامش السيرة».

وطه الذي لم يكن محكوماً إلا بحسه النهضوي الراديكالي الواثق من التقدم الإنساني، لم يكن وهو يكتب «على هامش السيرة» يعيش أية عقدة تتصل بالخصوصية أو الحداثة، ولذا أقبل على كنوز هذا التراث مفتوناً فتنه حسية جمالية اتهمه عليها الحداثيون بالتقليدية، والتقليديون بالبدعة، وتفحص قابلياته على الحياة، وممكنات استمراره، في الحاضر، فكان عقله متشائماً نحو معظمه، ومتفائلاً أشد التفاؤل بعقل أبي العلاء المتشائم القلق المتسائل، وهو في كل ذلك يتقدم متجرداً من الأهواء أياً كانت دينية أو قومية، فعنّفه التقليديون، وشتمه السلفيون، وتجاهله التراثيون المحدثون.

ليس هذا مجال تناول تجربة طه حسين في علاقته بالتراث، فطه حسين بحاجة إلى الأبحاث والدراسات والندوات من أجل تغطية إسهاماته الجليلة في هذا الميدان.

ولكنها تذكرة لا بد منها، لأن معظم أصحاب المشاريع الكبيرة في دراسة التراث وقراءته قراءة جديدة، يمارسون صمتاً مريباً نحو صاحب المشروع الأكبر على الإطلاق.

ولعلّ تجربة هذا الرجل التي كانت الخلاصة النوعية المكثفة لفكر النهضة، كانت عصية على إخضاعها للأنساق الجديدة المغلقة التي يحاول الباحث الجديد أن يطوقها معرفياً أو أيديولوجياً أو فينومينولوجيا أو تفكيكياً.

فهو ليس شيخاً ولا تقنياً وهو في الآن ذاته جميعهم على الإطلاق، أنه ليس

سلفياً ولا عصرياً ولا تلفيقياً لكنه جميعهم على الإطلاق، وهو ليس قومياً ولا ماركسياً ولا دينياً، مع أنه كل هؤلاء، إنه ببساطة يعكس بسيرته الفكرية، وتجربته النظرية الثقافية والأدبية والتراثية، الصورة الحية لثقافتنا الوطنية المعاصرة في حراكها الفكري والاجتماعي والسياسي خلال نصف قرن.

لقد كان كتاب «الفتنة الكبرى» نهاية الخطاب التنويري الذي يسعى إلى انتاج وعي مطابق بالواقع من خلال الارتقاء بهذا الواقع إلى مستوى العقل، عبر القطع مع المنظومة الميتافيزيقية عقلانياً ودفعها إلى مجال عالم المشاعر والخيال والإبداع الفني، بوصفها عمقاً متأصلاً في المخيال الاجتماعي والمخزون النفسي واللاشعور الجمعي، أي بوصفها خصوصية ثقافية ذاتية، غير قابلة لأن تكون موضوعاً لشغل وعمل العقل.

مع الإنقلاب الشعبوي العسكري ذي الطابع الفلاحي، ستستعيد الذاتية فعاليتها بوصفها الموضوع الوحيد للعقل الذي راح يصطبغ بلونياتها، ويفتتن باندفاعاتها وأهوائها، لتبدأ لحظة صناعة الواقع برنامجياً، وإرغامه على الإنصياع والامتثال للاندفاعات الوجدانية الطيبة بل والصادقة للذات المتطلعة للتحرر والسيادة القومية، لكن عبر تأسيس إرادة الذات على استقالة العقل. حيث تبدأ لحظة الشعبوية مع نهوض الخطاب القومي، فهيمنت على العقل العربي مع انتصارها السياسي، لتنتج معادلها السديمي اللفظي الهلامي بخطاب خلاسي توفيقي أمه التراث، وأبوه علجٌ أوربي.

إن قيام الدولة الشعبوية، والتي هي مظهر خاص «عالم ثالثي» للدولة «التوتاليتارية» التي تعود بالثنائية القائمة بين «الدولة» و «المجتمع المدني» إلى شكل من أشكال الثنائيات القروسطية، حيث حل الثنائية قائم على نوع من الاطباق الشامل الذي تقوم به الدولة على المجتمع، وهي إحدى السمات المميزة لنمط الانتاج الخراجي ـ حسب سمير أمين ـ حيث الأيديولوجيا والسلطة تتداخلان لتشكلا القوة الفاعلة والحاسمة في العملية الاجتماعية والسياسية، وحيث يبدو وكأن البعد الاقتصادي هو الذي يتكيف هنا لمقتضيات السلطة.

إن هذه القاعدة الذهبية التي يكتشفها سمير أمين، أي احتلال البعد السياسي

والأيديولوجي مكانة الصدارة البينة في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، لم يقم باستثمارها الكافي للكشف عن «صنمية السلطة» في هذه المجتمعات، كمعادل لـ «صنمية السلعة» التي اكتشفها ماركس في ظاهرة الاستلاب السلعي كخاصية مميزة للرأسمالية[٢٠].

الأمر الذي أدى إلى خضوع أحكامه للبعد السياسي والأيديولوجي في كتابه القيم «نحو نظرية للثقافة» حيث يسوق مثال الناصرية كدليل على الحيلولة دون تصور إمكان العودة إلى فكر القرون الوسطى[٢١] إن إطروحة سمير أمين هذه ربما أمكن قلبها من رأسها على قدميها لكي تستقيم مع نظريته عن الثقافة، فاستناداً إلى نظريته ذاتها، ألا يمكن أن يخلص المرء إلى أن الناصرية ليست إلا ضرباً من انقلاب خراجي على مجتمع كان يتطور باتجاه الرأسمالية؟

فصنمية السلطة، وهيمنة الأيديولوجيا، كانت السمة المميزة للمدرسة الناصرية، بغض النظر عن المحتوى الوطني والقومي والتطلعات التحررية لهذه المدرسة، وبغض النظر عن الخصائص النبيلة والشريفة لشخص عبد الناصر.

بقيام الدولة الشعبوية، التي هي التعبير عن النزعات القومية للبلدان المتخلفة حسب رأي جان توشار المُعبَّر عنه في صدد حديثه عن الدولة «التوليتارية» حيث يميز توشار ـ هنا الطابع التوتاليتاري لهذه الدولة بعيداً عن التصورات التقليدية عن الدولة الفاشية.

الدولة الشعبوية كمعادل للدولة القومية «العالم ثالثية» يتحدد محتواها الأيديولوجي بوصفه «الرداء الفكري للفلاحين» في صياغة لينين والذي يرى في أدائها الوظيفي «بناء الرأسمالية الصرفة تحت شعارات اشتراكية »، هذه الدولة الوطنية القومية «الاشتراكية» منذ ولادتها راحت تتكون باتجاه الدولة التوتاليتارية، وقد كشف خصائصها كارل ج. فريدريك و ز. بويزسكي في ستة معايير هي: أيديولوجيا رسمية أي مجموعة مذهبية رسمية تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية، ونظام حزب واحد يقوده ديكتاتور، ونظام رقابة بوليسية، وتركيز جميع وسائل الدعاية، وتركيز جميع الوسائل العسكرية، وإدارة الاقتصاد بأسره، والتحكم المركزي به[٢٢].

إن الكليانية الشاملة للدولة في اطباقها على المجتمع، وابتلاعها للمجتمع الأهلي (الذي كان في طور تكونه كمجتمع مدني)، تدفع بالمجتمع بكليته ليتحول إلى فكرة تقبع في رأس هرم السلطة التي تتحول إلى «صنم» حيث يخضع الحراك الاجتماعي والفكري لإرادة متعالية، تستمد شرعيتها من خلال الزعيم (الكارزمي) الملهم الذي تتخالط، في شخصيته الكلية التعالي، عناصر الحضور في الغياب والغياب في الحضور، من خلال انبثاق ثقافة المقدس ومثالاته الاسطورية.

في الفضاء الطقسي هذا يشيع اليباس والتخشب في أوصال العقل، الذي يصوغ مقولاته على شكل تمائم وتعاويذ وأوامر ونواهي، ترغم المجتمع أن يتكيف معها باتجاه استلابه الوثني على طريق إلغائه كوجود، ليغدو مقولة، شعاراً، يستمد مسوغاته من خلال الإرادة المطلقة للكارزمية التي لا تعرف لإرادتها حدوداً، ولا للآخر معنى مستقلاً، سوى الإذعان لمراسيمها الصماء.

في هذا الفضاء كان من الطبيعي أن يغيب صوت طه حسين، صوت العقلانية والحوار والتعدد، صوت الشرعية الدستورية التعاقدية، صوت العقل الذي لا يعترف إلا بشرعية حقه في التساؤل والجدل والصراع وتهشيم الثوابت المذهبيَّة الإيمانية، واختراق المقدسات والمطلقات، ليحل الصوت الواحد، المتوحد حول الحقائق المطلقة الأزلية، إنه صوت سيد قطب الذي سيؤسس المعادل البنيوي المحايث والمعارض في الوقت نفسه لميتافيزيك الأرض بميتافيزيك السماء، لصنمية سلطة البشر، بسلطان الله الواحد القهار، أي معارضة الحاكمية المطلقة للبشر بحاكمية الله، حيث الحاكمية ـ حسب السيد قطب ـ هي أخص خصائص الألوهية، والحاكمية البشرية التي تقدم نفسها في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والأنظمة والأوضاع، ليست إلا جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله على الأرض.

إن كل التراث الإصلاحي الإسلامي لم يعرف دعوة إلى إقامة الدولة الدينية، منذ الطهطاوي وصولاً إلى حسن البنا فقد بدأت هذه الدعوة تماماً مع الدولة الشعبوية، التي راحت تتوثن وتشيع مناخاً من الامتثال والإذعان لنظامها الشمولي، الذي يلغي المجتمع وتعدديته، لصالح التوحيد: الحزب الواحد، الحاكم الواحد،

البرنامج الواحد، الشعب الواحد، في ظل رقابة بوليسية موحدة في مطلق سيطرتها الشمولية. فكان الرد على التوحيد البشري (العسكري) بالتوحيد الإلهي الواحد الأحد، ومن البداهة أن تتمتع الأطروحة الثانية (التوحيد الإلهي) بأرجحية منطقية على الوحدانية البشرية، هذا إذا كان لا بد للميتافيزيك السلطوي أن يحكم حياة البشر، فالأولى أن تكون الحاكمية لله لا للبشر.

منذ هذه اللحظة ستنشأ ثلاثية جديدة خلافاً ـ لثلاثية العروى وتيزيني ـ وهي ثلاثية الشيخ الذي يحمل سيفاً والعسكري الذي يحمل مسدساً، والمثقف الذي يحمل قلماً مذعوراً.

بين الصوت التوتاليتاري الشعبوي العسكري البطريركي الفلاحي المحدث والتابع، والصوت القادم من أعماق الماضي شاهراً سيف الإرهاب الأصولي، يبهت ويتلاشى الصوت التنويري العقلاني الديمقراطي النقدي ويتحول إلى حلقة ضيقة من النخب التي تكتب لبعضها بعضاً، وتتفاعل معها بعض قطاعات الشبيبة المتطلعة نحو المستقبل، لكن سرعان ما يمتصها حاضر القهر، لتندمج في الطبقة الثالثة المذلة المهانة، والطبقة الثالثة اليوم، هي أشبه بالطبقة الثالثة ما قبل الثورة الفرنسية، أي هي مجموع الشعب الذي يحمل ذاتيته الثقافية، وحسه الوطني السليم، وتراثه الديني الشعبي الوطني، بعيداً عن كل هذا الضجيج الذي يحدث خلف ظهر المجتمع، لسلطاته وشيوخه ومثقفيه.

شعب قابع داخل ضميره المجتاح، وراء حسه المقموع، متمسك بهويته وذاتيته غير معني بمذاهب وشعار حكامه، ولا نقاشات مثقفيه عن الأصالة والمعاصرة، والعقل والنقل، ومادية التراث أو مثاليته، بيانيته أو عرفانيته أو برهانيته، حاكمية الله أو حاكمية البشر.

لقد كانت الشعوب العربية من المحيط إلى الخليج تتنفس البارود، وهي تراقب المشهد المرعب في كابوسيته ولامعقوليته، إذ الحداثة الهمجية للتكنولوجيا الأمريكية تصول وتجول على أرض وسماء العرب ومقدسات العرب وبيت نبي العرب مفرغة عقد نقصها الفيتنامية في الرمال العربية، حسب تعبير بوش ـ بعد حرب الخليج.

القراءات الجديدة وإعادة بناء الهوية الوطنية والقومية:

إذا كانت القراءات الجديدة للتراث نشأت كتعبير عن ضرورة اكتشاف خصائص جديدة ونوعية للهوية كفيلة بالرد على الهزيمة الحضارية التي لحقت بها بعد هزيمة ١٩٦٧، فإن تحليل خطاب هذه القراءات الجديدة من وجهة نظر مدرسة القارئ، أي رصد الوظيفة الإجرائية لهذا الخطاب وأثره في الوعي الاجتماعي بالهوية الحضارية والقومية للمتلقي، المواطن، الفرد، الجماعة، الأمة، سنجد أنه بعد ربع قرن على الهزيمة الأولى، تتعرض الأمة لهزيمة أشد نكالاً على المستوى العسكري والسياسي والروحي لم تتعرض لها منذ تلمُّسِها لِذاتها كأمة، حيث تنتصر بغيرها على نفسها، وتقاتل بعضها تحت راية أبشع استعمار عرفه التاريخ، بل وأبشع أمة هي الأمة الأمريكية، التي لن يتاح لها أن تستعيد إنسانيتها ما لم تتحرر من أمريكيتها.

لم تفد القراءات الجديدة للتراث ببعث الهوية القومية الحضارية للآمة في شيء أمام اكتساح البسطار الأمريكي للمنطقة.

لم تفد القراءة القومية في الارتقاء بالأمة إلى مستوى «الأمة العربية الواحدة ذات الرسالة الخالدة» ولم تفد القراءة الدينية التي ترى في الأمة «خير أمة أخرجت للناس» ولم تفد القراءة الطبقية في اكتشاف الأبعاد الثورية في التراث من خلال أبي ذر، أو الحركة القرمطية أو ثورة الزنج، ولم تفد القراءة المادية التاريخية والجدلية لاكتساب رؤية علمية ثورية للواقع.

ولم تجد التفكيكية ولابستمولوجيا والفينومينولوجيا في استنهاض قيم العقلانية والتنوير والروح النقدية، فلا ابن خلدون ولا ابن رشد أو ابن باجّه هم العمق التاريخي للوعي الاجتماعي الشعبي لكي يمكن من خلاله إعادة بناء الذات الوطنية والقومية.

فبقي التراث حيث هو في التكايا والزوايا وخبايا الصدور، في التسابيح والتراتيل وحلقات الذكر والدروشة وتشييع الأموات وتلاوة آيات الذكر الحكيم على أرواحهم تبركاً وتزكية وخلاصاً للنفس والروح.

وبقي الشعب حيث بنبغي أن يبقى وفق تمفصلات تاريخية لم يساهم في

صنعها، منضّد الوعي حسب مصفوفة خليطة من تجاور المفاهيم، تبدأ من الثقافة الشفوية المتوارثة على شكل قيم واستجابات للعرف والعادة والصدف والحظ والمفاجآت، ليست بعيدة عن عالم القيم التي تنطوي عليها السير والحكايات الشعبية، من سيرة «أبي زيد الهلالي» إلى «ألف ليلة وليلة »، يجاور منظومة القيم ومرجعية الحكمة هذه ثقافة «عالمة» تصنعها آلاف المنابر والمواعظ لأئمة تخرجها الكليات الرسمية للسلطة العربية، التي تبدأ بالثناء على الحكام، وتنتهي بالدعاء لهم بالنصر المؤزر، وذوبان الأعداء كما يذوب الملح بالماء.

ولعل أطرف مثال على دور قادة وعي الأمة الإسلامية هؤلاء انقسام فتاويهم حسب موقف أنظمتهم من العدوان الأمريكي على الأمة، حتى بات لنا في تراثنا الديني ما يشرع ويحلل تحويل أوطاننا إلى محميات أمريكية.

هذا التجاور بين الموروث «الشفهي» والموروث «العالم» تجاوره ثنائية رفض الغرب كحضارة وثقافة وعقل، وقبوله كمصدر للسلعة والبضاعة التي راحت تضيف إلى عالم المقدسات السابقة مُقدساً جديداً وعبادة جديدة هي «عبادة الأشياء».

في هذا الفضاء الطقسي، تتنضد السلطة العربية شاقولياً فوق الوعي الاجتماعي بوصفها المقدس الوحيد الذي لا يمكن أن يطال، حيث يمكن للوعي الاجتماعي أن يعبر عن نفسه اتصالاً أو انفصالاً انقطاعاً أو تواصلاً مع التراث أو مع الدين مع الأصالة أو المعاصرة، مع البنيوية أو الماركسية مع الفينومينولوجيا أو الأبستمولوجيا أو الأنطولوجيا، لكن انطولوجيتها هي الوحيدة التي لا يمكن الاقتراب من ميتافيزيقها، لأن وجود هذه السلطة يختصر كل وجود.

هكذا منذ معاوية الذي قبل حضارة بلاد الشام كمظهر للرفاه والبذخ وأوتوقراطية السلطة الوراثية مع الحفاظ على الروح القبلية وعلاقات القربى والنسب والعصبية وتوظيف الدين في خدمة السلطة، منذ تلك اللحظة راحت تتأسس هذه الثنائية في بنية السلطة العربية حيث، قبول الآخر كإرادة للقوة، ورفضه كإرادة المعرفة. وهكذا كانت بدايات الدولة الحديثة مع محمد علي، الذي أراد الآخر كقوة عسكرية وصناعات حربية ورفضه كإرادة للمعرفة تكمن وراء إرادة القوة والتفوق.

وهكذا تأسست ثقافتنا الوطنية المعاصرة كنتاج لحركة السوق العالمية التي

أنتجتها آلية المصنع البورجوازي، وهو يخترق أسوار عقلنا المحلي بكل موروثاته الثقافية، فلم يكن أمامه سوى تكييف هذه الثقافة مع جبروت حتمية المصنع رمز الحضارة العالمية، وبقيت المعرفة، المصنع، التكنولوجيا، التقدم في مركزهم، ووصلت إلى محيطنا كمنتجات للاستهلاك عبر السوق الذي وحّدوا من خلاله العالم حول المعرفة والقوة، فكان لهم السلطتان سلطة المعرفة وسلطة القوة، وكان لنا معرفة السلطة وقوة السلطة. فالدولة الحديثة ولدت بولادة، المصنع، والحداثة كفعل ومعرفة، كانت نتاج آلية فعل المصنع وشكل تقسيمه للعمل، المالك والمنتج، وخارج حدود المصنع، كان السوق والمستهلك فكانت حداثتنا، حداثة السوق والاستهلاك، وبقي المالك والمنتج هما المتحكمان بسيرورة وآفاق تطور الحداثة، حتى خرجوا من التاريخ على حد تعبير ـ فوكوياما ـ وتركونا في أوْحَالِهِ نَعْمَه.

أما حلم المشروع الجديد لقراءة التراث في إعادة بناء الذات الوطنية والقومية للأمة، وتحقيق الاستقلال الذاتي التاريخي لها، فلا يعدو أن يكون موضوعاً نخبوياً صالحاً للندوات والحوارات والمساجلات بين المناهج للبرهنة على فعاليتها المنهجية، دون أية فعالية تتجاوز حدود الآلاف في عالم عربي تعداده مئات الملايين.

فالتراث، والمجتمع، والسلطة، يعيشون حياتهم اليومية ضمن قانونيات راسخة ثابتة، كل يحتل موقعه المجاور للآخر دون تفاعل أو حوار أو تقاطع.

فإذا كان النهضويون الأوائل قد تمكنوا ـ نسبياً ـ من تحقيق حالة تفاعل بين ثلاثية: التراث، المجتمع، السلطة، فصاغوا وعياً بالهوية كان كفيلاً بتنمية إحساس بالاستقلال الذاتي للأمة شكل المحتوى الأيديولوجي والسياسي للنضال التحرري الوطني في سبيل تحقيق الاستقلال السياسي، فإن مشروع النهضة الثانية التي تستتبع الاستقلال السياسي، أي الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي، قد أخفق إخفاقاً حضارياً مدوياً يمكن تحديد تخومه بين هزيمة ١٩٦٧ وهزيمة ١٩٩١ في الخليج. من الواضح أننا نركز الاهتمام هنا على الوظيفة الأيديولوجية للقراءات الجديدة للتراث، لأننا اخترنا الزاوية الأكثر إجرائية في علاقة الفكر بالواقع، أي تأثير هذا الفكر بواقعه وإنتاج وعي مطابق به فيما هو عليه، أو ما يمكن أن يكون عليه. لعدة أسباب:

١ ـ انطلاقاً من اللحظة الراهنة التي يعيشها الواقع العربي، والتي هي أشد اللحظات المصيرية التي واجهته حتى الآن، ولا ندري إن كان سيشهد هذا الواقع تحديات أشد، سيما وأن النظام العالمي الأمريكي الجديد، بدأ في إعادة ترتيب العالم بما يتناسب والدور ذو البعد الاستقطابي الوحيد للولايات المتحدة، فكانت منطقتنا العربية هي المستهدفة الأولى في عملية ضمها الحاسم والنهائي إلى مجال النفوذ الأمريكي.

٢ ـ كان النقد الموجه بشكل رئيسي لفكر النهضة العربية الأولى، وهو أنه فكر لم يتبيأ مع واقعه، وبالتالي لم يتمكن من النفاذ إلى خصوصيته لامتلاكه ومن ثم تغييره، وقد أوردنا آراء الجابري (استقلال الفكر عن الواقع مئة بالمئة) وتيزيني (سلفوي ـ عصروي ـ تلفيقوي) والعروي (لوثر وراء محمد عبده، مونتسيكو وراء لطفي السيد، سبنسر وراء سلامة موسى) «فكان تاريخ فكر النهضة العربية وفق هذه الترسيمات هو تاريخ الفكر الأوربي ذاته، بل تذهب هذه الأطروحة مع حسن حنفي و(المترَثّين) الجدد، إلى الهجوم على الأفكار (القومية، الحرية، الديمقراطية، الاشتراكية) بوصفها أفكاراً استوردها النهضويون من الغرب كما أسلفنا. هذه الانتقادات لفكر النهضة، تستدعي مساءلة المشاريع الجديدة إن كانت تجنبت مشكلة تغرب الفكر النهضوي المشار إليها من قبلهم، ومن ثم مسألة العلاقة بين الفكر والواقع في الكتابة النهضوية والكتابات المعاصرة في المسألة التراثية.

٣ ـ إن قراءتنا للكتابة النهضوية للتراث، جعلتنا نستنتج أن التراث كان مدعواً للتكيف مع العصر في النص النهضوي، لأن اللحظة العربية كانت لحظة نهوض عقلي بينما القراءات المعاصرة تسعى لتكييف الحاضر مع التراث، أي البحث عن مشروعية المناهج الحديثة من خلال عرضها على التراث، للحصول على جواز مرور الماركسية (تيزيني ـ مروة) والوضعية (زكي نجيب محمود) والوجودية (عبد الرحمن بدوي) والأبستمولوجيا (الجابري) والفينومينولوجيا (حسن حنفي) والتفكيكية الألسنية (محمد أركون) فكانت هذه القراءات المنهجية بمثابة تحدٍ للحظة الهزيمة التي بدأت ١٩٦٧، لكن هذا التحدي سرعان ما تكشف عن نخبويته بل وهامشيته مع هزيمة ١٩٩١.

كان طه حسين الممثل الراديكالي النموذجي للفكر النهضوي يطمح إلى الارتقاء بالواقع إلى مستوى العقل، ممثلاً بذلك لزمن ناهض، بينما الكتابة المعاصرة تحاول الهبوط بالعقل إلى مستوى الواقع تحت زعم التبييء واكتشاف الخصوصية والأصالة، فكانت بذلك تعبيراً عن زمن هابط، بغض النظر عما تنطوي عليه هذه المشاريع من إرادة، ونوايا صادقة في تجديد العقل والواقع والمجتمع.

لو أخذنا نموذجاً إشكالياً كان ولا يزال شاغل الفكر العربي العاصر، وهو إشكال العلمنة، لوجدنا الهوة بين لحظة عقلانية ناهضة ومواجهة (علي عبد الرازق ـ طه حسين) الأول في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» والثاني صاحب الأطروحة الشهيرة منذ عشرينات هذا القرن حول البحث العلمي الذي لا تستقيم علميته إلا إذا تجرد من الأهواء الدينية والقومية، وبين لحظة متكيفة ناكصة وهروبية (يمثلها الاتجاه الأوسع في القراءات الجديدة) باسم الواقعية والعقلانية والخصوصية. طه حسين يرى أن لا كنيسة في الإسلام، والجابري وغيره من المعاصرين التراثيين الجدد يرون الرأي ذاته، لكن الأول يخلص إلى أن المجتمع الإسلامي قادر على ممارسة العلمنة دون عقبة الكنيسة، والثاني (التراثيون المعاصرون) يرون أنه مادام ليس هناك كنيسة في الإسلام، فإن مشكلة العلمنة زائفة.

الأطروحتان عقلانيتان لأنهما واقعيتان، هكذا تقول موضوعة هيغل الشهيرة «كل ما هو واقعي عقلاني، وكل ما هو عقلاني واقعي».

حول هذه الأطروحة انشقت المدرسة الهيغلية، بين مدرسة يمينية، ترى في كل ما هو واقعي عقلاني ومدرسة يسارية قادها ماركس، تقول لكن كل ما هو عقلاني واقعي، الأطروحة الأولى تفسر الواقع والأطروحة الثانية تطمح إلى تغييره، الأطروحة الأولى تحاول التكيف مع الواقع بإخضاع العقل له والثانية تطمح إلى تغيير الواقع بإخضاعه للعقل من أجل تخطيه.

لقد اخترنا طه حسين كنموذج للفكر النهضوي من منظور الممارسة النظرية المعرفية، والآلية العقلية المنهجية، أي العقل المحض، بلغة كانط، وإن كانت الممارسة النظرية لطه حسين لا يحكمها العقل النظري المحض، فقد كان الرجل يحمل هماً نهضوياً إيديولوجياً وسياسياً لقي الكثير من العنت ضريبة لموقفه كصاحب رسالة،

وقائد من قادة الفكر الاجتماعي، وهذا من ضمن ما ساهم في اندراج مشروعه النظري النخبوي في طليعيته العصيانية بواقعه ليندمج في الوعي الاجتماعي لزمنه. ومن الجدير بالتنويه، أن أطروحة طه حسين عن العلمانية، واكتشاف خصوصية عدم وجود كنيسة في الإسلام سمحت لطه حسين أن يكتشف بشكل مبكر خصوصية الطابع الأتوقراطي للنظام الإسلامي تاريخياً، حيث توظيف الدين في خدمة شرعية الدولة، وتحويله إلى أداة أيديولوجية، كاستخدام المقدس استخداماً أرضياً وضعياً في خدمة أغراضه الدنيوية الدنيئة، ولهذا كانت دعوته لفصل الدين عن الدولة تحريراً لحيزات المقدس من الاستخدام لأغراض السلطة وأهوائها، ولتضفي على ممارستها الأرضية شرعية السماء، ليس أولها ولا آخرها فتوى الأزهر لكامب ديفيد، والفتوى الشهيرة لتغطية عاصفة الصحراء الأمريكية. لهذا كانت دعوة طه حسين لفصل الدين عن السلطة إنقاذاً لقدسية الدين من الاستعمال الدنيء للسلطة، وهي أطروحة تعود إلى أكثر من ستة عقود على تداولها من قبل بعض الكتاب المعاصرين، كبرهان غليون. كما أنا سنلاحظ مؤدَّى هذه الأطروحة في خطاب الكواكبي قَبلَ طه حسين بعقود.

إن النموذج الآخر للولادة الشجاعة لثقافتنا الوطنية والقومية في لحظتها النهضوية ببعدها العملي، كممارسة وفعل في الواقع، واندماج عضوي في شؤون عصره، هو عبد الرحمن الكواكبي، السابق زمناً لطه حسين.

إن مساءلة تنويرية لتاريخ الفكر العربي لا بد لها من استخلاص أن هذين النموذجين (طه حسين ـ الكواكبي) يمثلان جذرين أساسيين لأي مشروع تنويري عقلاني نقدي يستهدف تغيير العقل والواقع معاً، بوصفهما عمقين استراتيجيين لثقافتنا الوطنية القومية.

من الواضح أن التفكير في هذين النموذجين بوصفهما جذرا، إنما تستدعيه حالة النكوص والردة التي تطبع المشهد الفكري والثقافي العربي الراهن، وقد عبر (فؤاد زكريا) عن هذه الحالة بمرارة المثقف النادر الذي لم تستهويه رقصة المتناقضات على حد تعبيره تجاه ترسيمة حسن حنفي، يقول زكريا «وانه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً

أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها لصالح العقل والتقدم.. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى الغرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»(٢٣).

ولعلّ المرارة تبلغ ذروتها، عندما تصل المفارقة حداً أن يكون المثقف المعمم (الكواكبي) هو داعية فصل للدين عن الدولة، وهو ابن عائلة أشراف دينية حلبية، أي لم يكن مسيحياً شامياً، ولم يكن مثقفاً مغترباً مستلباً بفكر وثقافة الغرب، كما يتهم حسن حنفي دعاة العلمنة والدمقرطة والحرية والقومية!؟.

أي لم يعرف هيوم أو سبنسر أو سبينوزا أو باشلار أو فوكو أو داريدا، ولا الفينومينولوجيا أو الأبستمولوجيا أو التفكيكية أو الوضعية.

يقول قبل قرن «يجب على الخاصة منا أن يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه عامتنا كان الخطر محيقاً أبداً بخاصتنا. ولوسألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. وهذا خطأ مبين لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسنّ الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذي يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... فإذا لم نميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة، ومن الدولة مساعدة الدين بناء على أن كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفعل لو سقطت الدولة؟

أيسقط معها الدين الذي كنا نقول أنها حاميته وأنه قائم بقيامها؟ حاشا وكلا»(٢٤).

لا بد من التوضيح والتنويه أن ما يعنينا في سياق بحثنا هذا ليس مناقشة المستوى المنهجي الذي تحقق في الكتابة الجديدة لقراءة التراث، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال تناولنا للمضمون النهضوي، وتركيزنا على الوظيفة، والبعد العملي الإجرائي للفعالية النظرية، بوصف الواقع معياراً للحكم على درجة فعالية الفكر وأثره في هذا الواقع أي درجة تحقيقه للوعي المطابق.

لا بد من هذا التنويه لكي لا تبدو رؤيتنا ذات بعد واحد، لا ترى الأهمية الكبيرة التي انطوت عليها هذه المشاريع في الارتقاء بالممارسة المنهجية إلى مستوى من التقانة في البحث والتحليل والتفكيك وإعادة التركيب، والاستفادة من المنهجيات الحديثة ودمجها دمجاً مبدعاً في البنية الثقافية العربية، بغض النظر عن نقاط الاتفاق والاختلاف في الموقع الفكري والأيديولوجي والسياسي التي تصدر عنها هذه الأبحاث(٢٥).

إن انطلاقتنا من جدل العلاقة التي تحكم النظرية بالممارسة، والفكر بالواقع، لا تنفي الاتفاق حول الموضوعة القائلة بالعلاقة النسبية التي تتيح استقلالية للفكر عن الواقع، لكن هذه الاستقلالية في ذاتها تعبير عن إشكالية ما تتصل بالفكر أو بالواقع ذاته، ان أي شكل تتخذه هذه العلاقة، انما هو حكم على أحد طرفيها، أي أن هناك إشكالية ما تتصل بخلل ما في العملية التاريخية، يتعبر عنه بالعجز التي تتصف به العوامل الذاتية، (الفكر) الفاعلة في الموضوع. بمعنى أن و(الواقع) لم تنضج عناصره الداخلية المكونة لبناه للتفاعل مع عوامل ذاتية (فكر) بعينها، وبكيفياتها المحددة، فالنسبية هنا، هي نسبية تاريخية في كل الأحوال.

فالخلل الذي يلحق هذه العلاقة ويمنحها الاستقلالية النسبية أو المطلقة، إنما هو تعبير عن حالة إخفاق في إنتاج علاقة المطابقة بين الفكر والواقع.

فالفكر ما قبل الرأسمالية، يتسم بالميتافيزيكا، أي بالمتعالي، الانفصال بين الأرض والسماء، بل وحكم السماء بالأرض، لكن هذه الميتافيزيكا ليست من صنع السماء وليست ثمرة المتعالي في تعاليه، بل هي ثمرة شؤون الأرض و شؤون بشرها ودرجة تطور ورقي فاعليتهم الانتاجية والعملية بها، بصيغة أخرى البشر هم الذين ينتجون وعيهم الميتافيزيكي ووعيهم العلمي، في آن، وهم الذين ينظرون

بعيون الله إلى العالم، في طور، وهم أيضاً الذين ينظرون بعيونهم الخاصة إلى هذا العالم في طور آخر، كنتاج لشكل تمفصلهم في العالم، ودرجة وعيهم البشري في علاقتهم به.

فالعلاقة بين الإنسان والعالم قانون، أما علاقة الانقطاع أو الاستمرار، التواصل و التفاصل، فهو شكل تجليات هذا القانون في الزمان والمكان.

الثورة الفرنسية عبرت عن حالة تطابق بين الفكر والواقع، مع أن الفكر كان سباقاً، لكن الأسبقية هنا نسبية، وهي ليست أسبقية تعاقبية، متوالية في الزمن، بل هي أسبقية نوعية محايثة في درجة نضج الوعي، وجموح الإرادة التي ليس هناك حدود في تطلعها نحو الكمال.

الثورة الروسية، كان الفكر فيها سباقاً إلى حدود الخلل، الذي يجعل من العنصر الذاتي متخطياً لموضوعه (واقعه)، ولذا تحققت أمنية بسمارك، عندما قرأ ماركس، فتمنى أن لا تنجح أفكاره (أي ماركس) إلا في بلد لا يحزن عليها، فكان المأزق، وهو مأزق تكييف الواقع مع الفكر، وكانت الارادوية الثورية، التي ترغم واقعاً فلاحياً موجيكياً آسيوياً بربرياً عجوزاً على حد تعبير لينين، ليتكيف مع اللحظة العقلية الأرقى في المجتمع البورجوازي الصناعي وهي اشتراكية ماركس. من هذا المنظور كنا نرى أن تاريخ فكر النهضة، لا يمكن قراءته من خلال تاريخ الفكر الأوربي، ومن هنا نرى أن فكر النهضة لم يكن يقظة ثقافية محضة لا علاقة لها بالواقع، ولم يكن فكراً هجيناً، بين السلفوية والعصروية، بل كان فكراً شكل المحتوى الأساسي للوعي الاجتماعي الوطني ومن ثم القومي في النضال التحرري من أجل الاستقلال السياسي، حيث شكل قوتاً ووقوداً للوعي الاجتماعي الذي كان محكوماً باستراتيجية النضال التحرري الوطني ضد الاستعمار القديم.

مع النظام الشعبوي، مع الدولة القومية التي تستمد شرعيتها من الزعامة (الكارزمية) الملهمة، تبدأ مرحلة العقل البياني، على أنقاض العقل البرهاني، إذا جازت الاستعارة الذرائعية لمصفوفة الجابري، وصح استخدامها في هذا السياق ـ ستبدأ مرحلة العقل البياني، عبر منظومة الوعي الشعاري القومي، حيث لم تعان اللغة العربية في تاريخها من حالة انفصال بين اللفظ والمعنى، الدال والمدلول، الفكر

والواقع، بمقدار ما شهدته هذه المرحلة التي كان يفترض أنها مرحلة ما بعد الاستقلال السياسي، أي مرحلة قيام الدولة الوطنية القومية التي يفترض أنها القادرة على فك الارتباط مع كل أشكال التبعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، في مرحلة راح الاستعمار معها يدخل في مرحلة ما بعد الحداثة، ليكتسب شكلاً جديداً في أساليبه ووسائله وأدواته.

حيث السلعة الفتنة،لم تعد بحاجة للجيوش والأساطيل لإرغام الأسواق على قبولها، بل غدت في ذاتها قوة قادرة على تحطيم الحدود أمام سحرها الخاطف، فبدأ العقل مرحلة نكوصية يرفض فيها الغرب بيانياً في خطابه القومي والديني والطبقي، وهو يقبل عليه جسدياً في حواسه وغرائزه وانفعالاته المخطوفة بسر سحر سلعته الوثنية المقدسة.

هذه الآلية هي التي ستحكم نظام الخطاب العربي: رفض الغرب حضارة وعقلاً وثقافة وتنويراً وأساليب إدارة ونظام للحكم، وقبوله اقتصاداً وسلعة وشركات متعددة الجنسية، بل وحتى حامياً للعروش وقائداً للجيوش.

من هذا المنظور، منظور مدرسة القارئ يمكن مُساءَلة القراءات الجديدة، فيما قدمته للقارئ، من إعادة بناء لهويته الوطنية والقومية إذ هي تتهاوى وتتلاشى وتتذرر في ظل الدولة القومية إلى لوحة (فسيفسائية) تتنضد فيها الهوية وفق تراتبية اثنية (طائفية - عشائرية - عائلية)، وفي ظل انحدار الدولة إلى شكلها المملوكي البطركي المحدث قمعياً، وانتاج نقيضها من خلال النموذج الأصولي العنفي، وردة المجتمع عن قيم التنوير والتفتح الاجتماعي والتطور الطبيعي للحس السليم باتجاه المجتمع المدني، حيث غياب أي صوت سوى صوت الدولة وإعلامها وأجهزتها وعسكرها، وإلحاق كل المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية بآلتها، لتتعمق الهوة بشكل أفدح بين الدولة والمجتمع، بين السلطة والمعرفة، لقد جاءت القراءات التراثية الجديدة في ظل غياب بل تقوض النويات الأولى الجنينة لممكنات المجتمع المدني، التي كان يمكن لها أن تتطور من شكلها الهامشي المحدود الذي خلفه النظام الكولونيالي القديم، فكان لا بد أن يواكب عملية الانقلاب الاجتماعي هذا شكلاً من أشكال الوعي بالتراث، بوصفه تراث تحرر، ليغدو تراث قهر.

غرامشي يرى أن إحدى السمات الفريدة للمجتمع المدني هي في اكتساب النص قوة عبر ما يصفه غرامشي بالانتشار، والتوغل في عالم «الحس السليم» والهيمنة عليه، كما أسلفنا.

لذا فمن منظور التفتت الذي لحق بالهوية الوطنية وتذررها الاثني، وتراجع مفهوم الأمة إلي مفهوم الجمهور والرعية، وتخلف الوعي القومي، إلى مرحلة، ما قبل الوطني «الأمّوي» كان يصعب على القراءة الجديدة أن تشق طريقها إلى الوعي الاجتماعي الوطني والقومي للمجتمع الذي تحول إلى جزر منعزلة، كل ذلك أسهم في عملية العزلة العميقة التي تحفر في الكيان الاجتماعي بين الدولة الكلية، والمجتمع الأهلي المُزدَرد والمذَل المُهان.

أي أن إمكانية الكتابة ـ غير السلطوية ـ غدت عاجزة عن اختراق المؤسسات الإعلامية للسلطة، بالإضافة إلى أن غياب المجتمع المدني، الذي يتميز بإمكانية الانتشار للفكر، قد حال دون أية فعالية تذكر لكي تتمكن القراءات الجديدة تخطي حدود النخبة المختصة التي تقرأ كتب بعضها بعضاً.

هذه المسألة تحتل أولويات أي فعل نهضوي، لتتمكن الكتابة من التحرر من عزلتها ونخبويتها وشق طريقها إلى وعي المجتمع، والتوغل في عالم «الحس السليم».

الكواكبي/ إشكالية النهضة في إشكالية الاستبداد:

لقد كان أول من أدرك أهمية هذه الأولوية، هو عبد الرحمن الكواكبي، الذي جعل من الاستبداد الاشكالية المركزية لأي فعل نهضوي، فكري، اجتماعي، ثقافي، تراثي، تربوي، تحرري، عبر هذا المدخل يمكن تحويل التراث من تراث قهر، إلى تراث تحرر، فالبؤس الأرضي، هو مصدر سعادة السماء، حسب تعبير ماركس، ودون مواجهة هذا البؤس الأرضي، ستبقى السماء هي الملاذ الوحيد، وسيبقى التراث يحتوينا، ولا نحتويه، يستعيدنا ولا نستعيده، يكون ملاذنا، ولسنا ملاذ تاريخيته.

المجتمع الدستوري ـ القانوني التعاقدي العقلاني الديمقراطي كان الهم النظري

لطه حسين وكان الهم العملي الكفاحي الجسور للكواكبي، الذي رأى استحالة أي تقدم أو نهضة دون مناهضة الاستبداد ومصرع الاستعباد، فكان بذلك قد وضع يده على الحلقة المركزية بلغة السياسة، أو القيّم تاريخياً في حركة الواقع بلغة لوكاش، أو شيطانية الواقع وخبثه بلغة لينين.

يقول الكواكبي أنه بعد بحث ثلاثين سنةفي المسألة الكبرى، وهي المسألة الاجتماعية في الشرق عموماً وفي المسلمين خصوصاً، خلص من مجموع المذاهب في «سبب الانحطاط» إلى أن أصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية[٢٦].

لقد أدرك الكواكبي ـ كغرامشي ـ أن غياب المجتمع المدني، وسيادة الاستبداد تحول ضد انتشار المعرفة وتوغلها في الحس السليم للناس، ولذا فالألوية معقودة على مواجهة السلطة ومقاومة الاستبداد لصرع الاستعباد، الاستبداد والعلم ضدان متغالبان فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل، والعلماء والحكماء الذين ينبتون أحياناً في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير أفكار الناس، والأغلب أن رجال الاستعباد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم[٢٧].

لكن أي علم وعلماء الذين يختارهم المستبد، فالمستبد ـ حسب الكواكبي ـ لا يخشى علوم اللغة لأن تلك العلوم بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزل وهذيان يضيع به الزمان ». والمستبد أيضاً لا يخاف «العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد المختصة ما بين الإنسان وربه، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة، انها يتلهى بها المتهوسون للعلم حتى إذا ضاع فيها عمرهم، وامتلأت أدمغتهم، وأخذ منهم الغرور كل مأخذ، فصاروا لا يرون علماً غير علمهم، فحينئذ يأمن المستبد منهم كما يؤمن شر السكران إذا خمر[٢٨].

إن قول الكواكبي هذا لا يزال يتمتع براهنية تجد تعبيرها في واقع مؤسساتنا العلمية، الجامعية والمدرسية، بل وربما نجد دلالته الراهنية في واقع انشغال فكرنا العربي اليوم أكثر من زمن الكواكبي بعلوم الدين والتراث. بل يذهب الكواكبي بعيداً ـ بحسه الأصيل ـ في إدراكه دور المثقف في العملية الاجتماعية التاريخية

ليلتقي مع ـ غرامشي ـ من جديد في فهمه للمثقف التقليدي والمثقف العضوي، عندما يتمم ثلاثية العلوم التي لا يخشاها المستبد. فبالإضافة إلى علوم اللغة وعلوم الدين، فإنه يضيف المثقف التقني، فالمستبد «لا يخاف من العلوم الصناعية محضاً لأن أهلها يكونون مسالمين صغار النفوس، صغار الهمم يشتريهم المستبد بقليل من المال والاعزاز[٢٩].

أما المثقف الذي ترتعد منه فرائص المستبد فهو المهتم بـ «علوم الحياة، مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسية المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تكبر النفوس وتوسع العقول وتعرف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب، وكيف النوال، وكيف الحفظ»[٣٠].

والكواكبي إذ يميز بين الوظيفتين للمثقف على المستوى المعرفي، فهو يلح على الجانب الأخلاقي للوظيفة المعرفية في الممارسة الاجتماعية للمثقف، لتتوازى مع تمييز ـ غرامشي ـ بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي، حيث يؤطر الكواكبي هذين التمييزين تحت صيغة المجد والتمجُّد.

فبعد أن يؤكد الكواكبي أن «الاستبداد أصل كل فساد» وبعد أن أظهر كيف أن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده، فإنه ينتقل ليتناول كيف يغالب الاستبداد المجد فيفسده ويقيم مقامة التمجُّد[٣١].

فالنموذج التقليدي، هو نموذج التمجُّد «وهو أن ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف المساواة في الإنسانية... أن يصير الإنسان مستبداً صغيراً في كنف المستبد الأعظم... المتمجِّدون يريدون أن يخدعوا العامة... والمستبد يتخذ المُتمجِّدين سماسرة لتغرير الأمة باسم خدمة الدين، أو حب الوطن أو تحصيل منافع عامة، أو مسؤولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال... فالمتمجِّدون أعداء للعدل أنصار للجور، لا دين ولا وجدان ولا شرف ورحمة.. إنهم كبقر الجنة لا ينطحون ولا يرمحون.. يستعملهم المستبد كمصحف في خمارة أو سبحة في يد زنديق»[٣٢].

أما النموذج العضوي كنموذج المجد فهو نموذج الاندماج بالأمة والمجتمع والارتباط المصيري بهما وهؤلاء هم العقلاء بالتنوير والاهداء والثبات... أفراد كبار النفوس، قادة أبرار يشترون سعادة «الأمة» بشقائهم والحياة بموتهم، حيث يكون الله جعل في ذلك لذتهم ولمثل تلك الشهادة الشريفة خلقهم... المجد لا ينال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة... وهذا البذل إما بذل مال للنفع العام ويسمى مجد الكرم وهو أضعف المجد، أو بزل العلم النافع المفيد للجماعة ويسمى مجد الفضيلة، أو بذل النفس بالتعرض للمشاق والأخطار في سبيل نصرة الحق وحفظ النظام ويسمى مجد النبالة، وهذا أعلى المجد وهو المراد عند الإطلاق، وهو المجد التي تتوق إليه النفوس الكبيرة... ولا سبيل إليه إلا بعظيم الهمة والإقدام والثبات تلك الخصال الثلاث التي تقدر قيم الرجال[٣٣].

هكذا يتحدد مفهوم المثقف الذي يريده الكواكبي، والذي جسده عبر الممارسة (العقلانية ـ التنوير ـ الهمة ـ الإقدام ـ الثبات).

فما دام الجهل والجنود المنظمة هم قوة المستبد، فلا بد لمثقف المجد أن يجمع بين العلم لمواجهة الجهل، والهمة والثبات والإقدام لمواجهة الجند المنظمة.

لقد لاحظ الكواكبي منذ قرن أن أرومة التأخر والتخلف والجهل والإنحطاط تبدأ من الاستبداد، فكانت إشكاليته النهضوية تتحدد بشكل أساسي في إشكالية علاقة السلطة/ المعرفة. وعلى هذا فإن كل عناصر الانحطاط، إنما تتناسل مفهومياً من صلب السلطة المستبدة.

فإذا كان الاستبداد هو مانع المطمع في التربية (تربية العقل والجسم والنفس) فلا يكون لعقلاء المبتلين به إلا أن يسعوا أولاً وراء إزالة المانع الضاغط على العقول (الاستبداد). ثم بعد ذلك يعتنون بالتربية حيث يمكنهم حينئذ أن ينالوها[٣٤].

الأولوية إذن هي للفعل، والفعل هنا إزالة المانع الضاغط على العقل لتحريره من الاستبداد، ومجتمع العدالة والحرية والشورى، المجتمع المدني هو المجتمع الذي يتيح للعقل والجسم والنفس أن تنفتح على الحياة والعلوم والتقدم.

ويعبِّر الكواكبي عن اسغرابه في «أن كل الأمم المنحطة من جميع الأديان تحصر بلية انحطاطها السياسي في تهاونها بأمور دينها، ولا ترجو تحسين حالتها

الاجتماعية إلا بالتمسك بعروة الدين تمسكاً مكيناً... أرض الدين هي تلك الأمة التي أعمى الاستبداد بصرها وبصيرتها وأفسد أخلاقها ودينها، حتى صارت لا تعرف للدين معنى غير العبادة والنسك اللذين زيادتهما عن حدهما المشروع أضر على الأمة من نقصهما كما هو مشاهد في المتنسكين[٣٥].

يتبدى لنا الكواكبي في خطابه أكثر معاصرة من كل ما يتبدى لنا أنه حداثة وتحديث في التقانة النهاجية التي أنجزها الخطاب العربي منذ لحظة تأسسه في صيغة الثقافة الوطنية العربية الحديثة وصولاً إلى الخطاب الحداثوي «المترثن» اليوم. والمقصود بـ «المعاصرة» في هذا السياق، هو بتمييزها عن الحداثة وفق ما قام به ستيفن سبندر على اعتبار أن «الحداثة» تتجلّى بالحساسية التي تظهر في الأسلوب والشكل أكثر مما تظهر في الموضوع بينما «المعاصرة» تعني الحفاظ على تقاليد (العقلانية وفكرة التقدم) وإحداث التغيير في عالم الواقع والأشياء، هي (أنا) فولتيرية، واثقة من كونها تقف خارج عالم من المظالم واللاعقلانية، وهي أنا تعتبر نفسها في عداد الأنبياء ـ الكتاب.

وهذه «الأنا الفولتيرية» تسهم بتاريخ التقدم وتنتمي إليه، وهي عندما تنتقد، تهجو، تهاجم وهي تفعل ذلك من أجل أن تؤثر، توجه، أن تعارض، أن تحرك القوى الماثلة.

والفولتيريون ـ حسب سبندر ـ فيما يكتبونه يكون عقلانياً، سوسيولوجياً، سياسياً، مسؤولاً[٣٦].

ذلك هو النص (الكواكبي) معارض، هجاء، مهاجم، قادر على ممارسة التأثير والتغيير في عالم ما بعد النص، لكنه بروحه (الفولتيرية) الهجاءة هذه عقلاني، سوسيولوجي، سياسي، ومسؤول.

بل إن ما يميّز خصوصيته في معاصرته، في كونه صاغ أهم «مانيفستو» ضد الاستبداد والقمع، أي ضد أهم ما يميز واقع التأخر والانحطاط العربي حتى الآن، وكلماته التي قيلت قبل قرن لا زالت حتى الآن تجد معناها ودورها ووظيفتها الأشد راديكالية وحسماً وشجاعة على مستوى الإرادة والعقل معاً. واستغرابه الذي عبر عنه منذ قرن، لا يزال مستمراً لكن في صورة أشد ادهاشاً، وهي أن الأمم

المنحطة لا تزال تحصر انحطاطها السياسي في اهتمامها بأمور دينها، ويمكن أن نضيف على معادلة الانحطاط هذه التي ظلت متوالية في انحدارها، بأنها اليوم لا تعتبر المسألة مشكلة دينية، بل انتقل هذا الوعي الانحطاطي ليحمل سيفاً ورمحاً من أجل إقامة حاكمية الله، ولينتج معادلاً محايثاً في صيغة تحديث لـ «الترئنة» التي هي شاغل فكرنا العربي اليوم معبر عنه بحصر الانحطاط السياسي في تهاون الأمة بأمور «تراثها».

فالتحديث هنا تحديث اصطلاحي، الانتقال من مقولة التأخر بسبب التهاون بأمور الدين، إلى مقولة التأخر بسبب التهاون بأمور التراث، وبقي شاغل الكواكبي «الاستبداد» بوصفه أرومة الانحطاط، ليس «إلا كلمات حق وصيحة في واد» كما استهل كتابه.

وقد ذهبت في زمنه مع الريح، ولم يتحقق حلمه بأنها «قد تذهب غداً بالأوتاد».

فالأوتاد اليوم أكثر رسوخاً وتوثيقاً وثقة ووثوقاً، حيث المستبد الذي واجهه الكواكبي، فأرعبه، فمنحه كأساً من السم لاسكاته، لم يجد هذا المستبد المتجدد مفكراً متجدداً كالكواكبي، ليستحق أن يستفزه، فيمنحه كأساً من السم، فبعد الكواكبي لم تعرف ثقافتنا العربية مفكراً فولتيرياً عقلانياً وعاصفاً، سوسيولوجيا ومتمرداً سياسياً مناضلاً، مسؤولاً نبوياً وجاحداً شيطانياً ليستحق العقاب ـ المكافأة التي يستحقها رجالات التاريخ فعلاً أمام أباطرة التاريخ وطغاته وجنرالاته كالكواكبي.

لقد توقفنا هذه الوقفة الخاصة أمام نموذجين في ثقافتنا الوطنية المعاصرة «طه حسين ـ الكواكبي» بهدف لملمة أشلاء هذه الثقافة المتناثرة، المتشظية، المتكورة حول لازمنيتها، المتذررة بين مرجعيات (تراث ـ غرب) لا تتناسج في البنية التكوينية للثقافة الوطنية المعاصرة التي تظهر على شكل جزر منعزلة (جزيرة القراءة الحديثة للتراث، جزيرة القراءة التراثية للتراث، جزيرة الماركسية والوضعية والأبستمولوجيا والسيمولوجيا والفينومينولوجيا..».

دون أن تكون عناصر متفاعلة في بنية تكوينية جديدة متعددة في وحدتها، متجانسة ومتناغمة في تنوعها.

إن القراءات الجديدة للتراث، إذ تستعيد التراث لتتواصل معه، فهي تضيع عناصر التواصل والتفاصل الثاوية في حاضر الخطاب من خلال ماضيه القريب، الماضي المباشر لما قبل الحاضر الذي حركته الإشكالية ذاتها، والشاغل النهضوي الكفاحي ذاته، فلا بد من استعادته نقدياً، لبعث قيم العقل والتنوير والديمقراطية بوصفها عمقاً مهماً في ثقافتنا الوطنية، وليست نزوعاً عارضاً لنخب تتلقف أحدث نفايات الحداثة الغربية، وهي حداثة في أغلبها فقدت الروح الفولتيرية النهضوية، والعقل النقدي، وإرادة التقدم.

إن الاستعادة العقلانية النقدية لفكر النهضة، ليس مسؤولية أخلاقية من قبل الأحفاد تجاه الأجداد بل هي مسؤولية علمية، ومسؤولية وطنية، ومسؤولية نهضوية إذا كنا نطمح لنهضة جديدة لا تبدو مؤشراتها في الأفق في كل الأحوال.

فلا يزال ديكارت وفولتير وروسو ومونتسيكو وسبنسر وسان سيمون وهيغل الذين أدرجهم الفكر الهضوي كمرجعية للمعاصرة في قراءة واقعهم المحلي الخاص أشد أهمية في بلورة وعي نهضوي عقلاني نقدي شجاع ومكافح، من نيتشه و هايدغر باشلار وفوكو وبياجيه وداريدا، في سياق واقع التأخر العربي الذي يتطلب انتاج الوعي المطابق بتأخره روحاً وإرادة فولتيرية نقدية، هجاءة، ساخرة، متمردة، ساخطة ومقاتلة، وليست العقلانية النقدية المدرسية الأكاديمية ذات النزعة السكونية البنيوية المنعزلة عن التاريخ والحياة المعاشة، والتي تموت ولا يزال في نفسها بقية من «حتى» فهذه العلوم لا يخشاها المستبد الحديث بل يكرمها ويقدم لها المنابر والمحافل والصحف والمجلات والإذاعات والتلفزيون. بل إن المستبد الحديث لتطربه تلك الحداثة المتخطرة نيتشوياً و هايدغرياً التي تُشكك بالعقل والتقدم والإنسان والتاريخ. فمستبد السلطة اليوم صاغ لنفسه معارضاً محايثاً له في النوع والخصائص، إنه مستبد العقل، حيث يتشكل الواقع العربي في ثنائية الدولة / المجتمع،والسلطة/ المعرفة في شكل ثنائية الكباريه/ الجامع على المستوى الثقافي لينقسم الوعي الاجتماعي بين قطبي هذه المعادلة الثنائية، ومن الواضح بجلاء أن ثقافة الكباريه، التي تعممها الطغم البيروقراطية والطفيلية الحاكمة والمهيمنة لن تنتج معادلها المضاد إلا في ثقافة (الجامع) الذي يغدو ملاذاً أخلاقياً بل وسياسياً لإشهاره

كسلاح مقدس بوجه المقدسات الوثنية لثقافة السلطة (عبادة الزعيم، عبادة الأشياء، والسلع، عبادة الذات واندفاعاتها الغريزية).

فثقافة السلطة، ثقافة (الكاباريه) القائمة على دفن الروح في ظلمة انفلات الغرائز، البكماء، وتهتكها وابتذالها بل ودعارتها، تقدم اليوم بوصفها الممكن الوحيد لتجنب مستقبل الكارثة الذي يلوح به سيف الإرهاب والعنف الأصولي، أي إنها الممكن البطريركي المحدث، الوحيد في وجه البطريركية التقليدية السلفية القادمة[٣٧].

لقد أدَّت هذه المعادلة إلى نوع من المفارقة الانحطاطية الغربية، حيث تتبدى السلطة ممثلة الحداثة والتقدم بينما يتبدى المجتمع كممثل للتخلف والرجعية!؟.

إن السلطة الشعبوية العسكرية ذات الأصول الرعاعية، قد قوضت الضمير الوطني الاجتماعي، ومزقته إلى إشلاء طائفية مللية نحلية، ودمرت حسه المدني الوطني والقومي وتقاليده وقواعد سلوكه الشعبية الثقافية التاريخية بوثنيتها التي لا تؤمن إلا بسلطتها، سلطة الاستهلاك والتهتك والغرائز المنفلتة المتعطشة للمتع الحسية، بما فيها متعة التعطش لسفك الدماء. فكان انحسار الوعي الاجتماعي المدني للأكثرية الشعبية باتجاه فسحة «الجامع» تعبيراً عن التلاشي التدريجي لفضاءات المجتمع المدني الذي ساهم الوعي النهضوي في تشكيل نوياته الجنينية.

إن تمزق الثقافة الوطنية بين حدي معادلة (الجامع/الكباريه) يستدعي عملية فك ارتباط عميقة وحاسمة من قبل المثقف الوطني الديمقراطي المدعو لمزيد من الشجاعة العقلية الراديكالية، وصلابة الإرادة الكفاحية، نقول فك ارتباط مع هذه المعادلة الكارثية التي تشد على خناق الثقافة الوطنية بين فتاوى (الفقيه) وأوامر (العسكري) بين سيف الشيخ ومسدس الجنرال، بين بؤس الورع وسفالة التهتك، من أجل التأسيس لوعي اجتماعي وطني قومي ديموقراطي جديد مستقل عن كل ارتباط بنيوي ـ بسلطة النماذج (التراثية والحداثية الغربية أو الدولتانية البراغماتية) التي توظف التراث والحداثة في مصلحة توطيد سلطتها الهمجية.

والبدوة الأولى في عملية فك الارتباط البنيوي هذه تنطلق من تلمس خصائص البداهة الوطنية لتطور الحس السليم وفق جملة التعينات الملموسة والمطوّرة منهجياً

من قبل نقاد مدرسة القارئ بوصفه (القارئ) هو المبرر أساساً لوجود النص ووظيفة الكتابة وشكل اختبارها لأدواتها التقنية منهجياً ومعرفياً، فالقارئ هو الذي يمنح النص تعيّنه ومقروئيته.

أي البدء بالأبجدية الأولى لمعنى الدولة الحديثة والفرد والمجتمع وما يشتق وما يتفرع عن هذه ـ الأبجدية من مفردات وأدوات مفاهيمية تنتمي إلى المجال التداولي الأساسي لهذه الأبجدية (حقوق الإنسان ـ المواطنة، الأمة، المجتمع المدني ـ التعاقد الاجتماعي ـ الشرعية الدستورية القانونية ـ العقلانية ـ الديمقراطية ـ التنوير).

عبر حروف هذه الأبجدية يمكن كتابة الأيديولوجيات والعقائد، إن كانت دينية أم قومية أم ماركسية أم ليبرالية، وبذلك يمكن فك الارتباط مع الأيديولوجيات ذاتها التي تقدم نفسها عبر ابستمية واحدة وهي (أولوية الأيديولوجيا على الوطن والمجتمع والشعب) عبر إعلاء كلمة العقيدة (الدينية ـ القومية ـ الاشتراكية) وكأن المهم انقاذ العقيدة وليس المجتمع والوطن.

وعبر هذه الأبجدية ونسلها المفاهيمي يمكن مقاربة التراث ليكون معاصراً لنا، ومعقولاً في وعينا انطلاقاً من أولوية تحرير المجتمع الأهلي من سلطة الدولة التي تطبق عليه اطباقاً، وذلك المدخل الأساسي لتحرير العقل حسب الكواكبي، وتحرير المجتمع الأهلي من مرحلته العضوانية حيث نظام (رابطة الدم والقرابة) إلى مرحلة المجتمع المدني، حيث نظام الترابط السوسيولوجي.

فالجمهور الذي يتوجه له النص الجديد في قراءة التراث، لا يتعدى حدود الدائرة الاختصاصية المعنية بالسؤال التراثي، التي يمكن أن تتحول إلى حلقة مغلقة، و «أصحاب طريقة محدثة».

إن الروح النهضوية التي ينطوي عليها الخطاب التراثي الحديث، ما لم يتوحد فيها العقل النظري بالعقل العملي، فإنه لن يتوجه إلا إلى جمهور سرابي، ينتجه المتخيَّل الأيديولوجي للنص، لينتج مخاطَباً وهمياً لا تعنيه كل الأدوات المنهجية التي يستخدمها النص الجديد، إلا بوصفه نصاً نغلاً.

والجمهور الحقيقي سيبقى في منأى عن كل المهارات التقنية رافضاً أن يكون دينه تراثاً، وعقيدته موضوعاً للتحليل والتفكيك والتركيب، ليقبع بكتلته الفعلية في

المساجد والتكايا والزوايا، حيث كان منذ قرون، يحتمي بمقدساته وطقوسه من استبداد الحاكم المدجج بـ «قوة الارهاب بالعظمة، وقوة الجند المنظمة، وقوة القمع والإرهاب، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروة، وقوة أنصاره من الأجانب» ـ على حد تعبير الكواكبي ـ الذي يرى أن هذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقاوم بعصا الفكر العام، بل لا بد لمقاومة تلك القوات الهائلة من العناد والثبات المصحوبان بالعزم والإقدام، الأمة التي لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية(٣٨).

إن المتلقي المتماهي بالنص المقدَّس بوصفه وحياً وعقيدة، لا يمكن أن يتفاعل مع النص الجديد في قراءة التراث، ما لم يتم الإفراج عنه عقلياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً، أي ما لم تتم عملية الفصل بين السلطة والمجتمع، بين النص والمقدس، بين الميث واللوغوس، بين النقل والعقل، والحكمة والشريعة، ليستعيد الإنسان طبيعته التي انفصلت عنه بحكم الاستلاب السلعي في النظام الرأسمالي، والاستلاب السلطوي لما قبل الرأسمالية.

إن عملية التفكيك لبنية النص التراثي، إذا لم يسبقها عملية فك ارتباط واستقلال تام للمجتمع المدني عن المجتمع السياسي ـ بتعبير غرامشي ـ فإن عملية التفكيك ستكون بمثابة اعتداء صريح وصارخ على ساحة الأمان الروحي الذي ملاذه الاعتصام بالمقدس الديني ضد المقدس الوثني للسلطة.

بدون مواجهة المقدس الوثني للسلطة، فإن أية عملية حفر أركيولوجي في المخزون النفسي واللاوعي المعرفي لن يكون إلا حالة انتهاك للطمأنينة الروحية والأخلاقية للكتلة البشرية المذلة المهانة يضيف إلى آلامها آلاماً جديدة.

وذلك لن يتأتى إلا من خلال تأسيس علاقة جديدة بين الكاتب والمتلقي، ينخرط فيها الاثنان، يقوم فيها الأول الكاتب بتحرير إنسانيته من عبودية التخصص ونزعة الاستنكاف والعزوف عن المعاش اليومي، بوصفه مجال اهتمامات بشرية تخص العامة ويترفع عنها الخاصة، وتحرير الثاني من خوفه الذي هو ثمرة جهله بعد أن أعمى الاستبداد بصر الأمة وبصيرتها «فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً، لما أقدم على الظلم «ولأن خوف الحاكم المستبد أشد من خوف رعيته وأنه «كلما

ازداد المستبد ظلماً كلما ازداد خوفه من رعيته وحتى من حاشيته وحتى من هواجسه وخيالاته وأكثر ما تختتم حياة المستبد بالجنون التام»[٣٩] وعلى هذا فإن أية قراءة معاصرة لتراثنا وفكرنا النهضوي تتطلب إعادة النظر في دور المثقف ووظيفته في علاقته بالمجتمع والكتابة والقارئ.

والقراءات المعاصرة للتراث مدعوة لتشديد حلقات السلسلة المعاصرة لثقافتنا الوطنية، لكي لا تبدو بأنها المؤسِّسة في هذا الحقل، ولكي ترى صورتها ودورها في سيرورة علاقة هذا الفكر بواقعه، ودرجة انتاجه لوعي مطابق، أو مفارق لإشكالياته وحاجاته، ولتجديد وعي الفرد بهويته المعاصرة، قبل التنقيب عن المترسِّب التاريخي في قعرها، وليكتشف مدى درجة النكوص والأزمة اللاحقة بهويته الوطنية والقومية ودرجة عمق الهزيمة الحضارية التي تردى في أخدودها.

والعودة إلى لحظة التشكل الأولى للثقافة العربية المعاصرة، لا يعني العودة للاستلهام أو التزكية والتنوية بمآثر المنورين الأوائل ـ وإن كان ذلك ضرورياً ومهماً أخلاقياً للأمة ـ بل يعني الاستمرارية والتملك من أجل التجاوز والتقدم، وتعشيق حلقات السلسلة العقلانية النقدية الراديكالية التي عبثت بها أشد العبث، ونكلت بها أشد التنكيل، منظومة الوعي الأيديولوجي البلاغي الأهوائي الشعاري الغوغائي الشعبوي، وهي «منظومة أولوية العقيدة» يسارية كانت أم يمينية وتقديمها على الحياة بقوانينها الموضوعية ونسق تطورها الطبيعي لبداهة الحس الوطني السليم بالهوية الثقافية والحضارية، وذلك لتتكيف الحياة مع الأيديولوجيا بصنميتها السلطوية التي ألحقت كل التيارات الفكرية الوطنية بها، وطبعتها بطابعها التوثيني ولوثتها بشعاراتها ونياشينها وطقوسها الخرافية المعادية للعقل والمجتمع والشعب، حيث يبدو في هذا المناخ الشعائري وكأن ثقافتنا المعاصرة لم تعرف فكراً عصيانياً كفكر الكواكبي وطه حسين.

إن التجاوز التاريخي لمشروع المنورين الأوائل، لا يكمن في استبدال المرجعية الغربية، أي استبدال روسو بنيتشه، واستبدال ديكارت وسبينوزا أو لوك وسبنسر، بهيوم وفرويد وباشلار وفوكو، بل يعني استعادة الصلة مع مشروعهم وتملكه من أجل تخطيه، ليس عبر التخطي المنهجي التقاني، وهذا ما أنجزته نسبياً مشروعات

القراءة الجديدة للتراث (الجابري - تيزيني - مروة - حنفي - أركون) بل عبر تخطي اللحظة الانقلابية اللاعقلانية الشعبوية على مشروعهم، وذلك بالقطيعة مع منظومة الوعي الإرهابي للطغم البيروقراطية والكومبرادورية والعسكرية والأصولية العنفية التي انتجت أبشع أشكال العلاقة التبعية مع الجوانب المنحطة لنفايات الثقافة الغربية، التي ترفضها عقلاً وحضارة، وتقبلها سلعة وجسداً، ذلك بعد أن كان جيل الرواد يتفاعل مع أرقى ثمرات الحضارة العقلية للثقافة الغربية.

إن تخويف وترهيب النظام البطركي العربي المحدث من نفوذ (الجامع) لا يمكن أن يرهب إلا أولئك الذين التحقوا وألحقوا واستخدموا من قبل أجهزة السلطة، أي (المتمجّدون) بلغة الكواكبي - المحدثو النعمة الغارقون في السفه وثقافة (الكباريه) لأن الجامع سيتخذ حجمه الطبيعي عندما يستعيد المجتمع توازنه الداخلي، ويستيقظ حسه المدني، وتكف نخب الأقلية الحاكمة العائلية والعشائرية والطائفية عن تقديم نفسها بوصفها ممثلة التقدم، والشعب بوصفه ممثل التخلف والرجعية، وعندما يكف أيضاً المثقف الديمقراطي العقلاني المتنور عن رجم الشعب بالاستكانة والاستسلام والعجز بسبب (موروثه ومخزونه النفسي الصوفي والأشعري)، وتلك هي فلسفة القراءة الحديثة للتراث، وذلك لكي يقدم هذا المثقف البرهان للمجتمع من خلال الفعل والممارسة مقتدياً بالإمام الكواكبي. فالسجون العربية من المحيط إلى الخليج تغص بجماهير هذه الأمة الموصوفة بالجبرية والاستسلام للأقدار.

وجماهير الشعب العربي هي التي قالت لا للعدوان الأمريكي الهمجي على الأمة، إلا قلة من عرب أمريكا، وهم عرب العروش والنياشين والتيجان وبائعي المازوت (النفط)، وهذه الجماهير هي التي دفعت الضريبة، ودخلت المعتقلات، وليس نخبها المشغولة بالحفر عن كوامن العجز والاستسلام في اللاشعور الجمعي للذات العربية، والعربي - بكل الأحوال - هو الذي حمل السلاح ويحمله في وجه أمريكا بعد أن تفردت بقيادة النظام العالمي الجديد.

لقد حملت الجماهير فلسفة بداهة حسها الوطني والقومي، خارج كل التنظيرات الأيديولوجية القومية والدينية والطبقية، لتقول إن الوطنية والقومية، ليست إلا فلسفة بداهة الانتماء للذات، بعد أن أتخمت بالشعارات والبرامج

المعادية للامبريالية، وذلك عندما كانت الامبريالية بعيدة آلاف الأميال، وعندما قدمت الامبريالية بجيوشها وأساطيلها وحاملات طائراتها قالت الأحزاب (التقدمية) إن أمريكا قادمة للدفاع عن الشرعية الدولية!!

لقد كانت لحظة إفلاس برنامجي شامل للأنظمة والأحزاب وكل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، فالإسلام المعادي لأمريكا في إيران، سرعان ما تقشر عن (خمينيته) الطيبة، ليجدها فرصة للتوبة وإعلان الولاء للبيت الأبيض، واليسار المؤسساتي محلياً وعالمياً، سرعان ما اكتشف الشرعية الدولية، حيث لم يعد هناك خارج على القانون في عالم أمريكا سوى العرب. وأخيراً لم يبق سوى خيار واحد إنه إعلان القطيعة مع نموذج العقل الذي أنتج كل هذا الخراب، وفك الارتباط مع كل المؤسسات القائمة بكل تياراتها التي افضت إليه، وإعادة ترتيب العلاقة مع المجتمع من خلال تأسيس علاقة من نوع جديد بين المثقفين الديمقراطيين الراديكاليين والشعب، من أجل تفعيل حركة وطنية شعبية تلتقي فيها فلسفة البداهة الوطنية مع فلسفة العقل النظري الذي أصبح مدعواً للتورط مباشرة في الشأن الحياتي اليومي، ليجمع بين النظر والعمل.

وأصحاب المشاريع الجديدة في قراءة التراث، الذي غدوا في الآونة الأخيرة ألمع وجوه الثقافة العربية لسبب ما (الهزيمة)، مدعوون إلى النزول إلى الأرض، للدمج بين العقل النظري والعقل الفعلي، ولتأسيس علاقة تواصل وتفاصل من نوع جديد، تواصل مع حركة المجتمع، وتفاصل بل وقطع مع بنية المؤسسة العربية التي قادت إلى الهزيمة الشاملة.

لا بد من صياغة منظومة ارتيابية تشرع مساءلتها في وجه كل اليقينيات، لتأسيس علاقة جديدة مع الحقيقة بوصفها جدل صراعها ضد ذاتها على طريق إنكار نفسها المستمر والدائب أبداً لفتح كوة في جدار ثقافة السلطة، على طريق سلطة الثقافة وهيمنتها وممارسة زعامتها للمجتمع لفك الحصار والخروج من معادلة خيار السيف والمسدس، الشيخ والعسكري، الجامع والكاباريه، من أجل إنقاذ الثقافة الوطنية وفلسفة بداهتها، ومن ثم إنقاذ المجتمع من الرعب القادم.

ثمّة يقين واحد لعصرنا يرتقي إلى مستوى المطلق، وهو يقين أن الولايات

المتحدة التي تتصدر قيادة النظام العالمي الجديد، لن تقود العالم إلا إلى العبودية، والقول مع غيفارا دون خوف بيروقراطي من تهمة التطرف إن: «الولايات المتحدة هي العدو اللدود للجنس البشري». وعلى ضوء هذه الحقيقة المطلقة يجب أن نفكر باشتقاق وتفريع الحقائق السياسية والاجتماعية والثقافية والروحية والإنسانية. فلا معنى لأية وطنية أو قومية أو نضال في سبيل الاستقلال والتحرر من التبعية وتحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية - على حد تعبير الجابري - إذا لم يكن الأمريكان هدف هذا النضال، ولحمته وسداه ومعناه، ولا معنى للنضال في سبيل مستقبل أفضل للإنسانية إذا لم يكن موجهاً لتحرير الأمريكي ذاته من أمريكيته والغربي من غربيته، وأن عالماً تقوده أمريكا لا يستحق أن يعيش فيه سوى الأمريكان والكلاب.

ذلك هو اليقين المطلق الوحيد، بعد انهيار الكثير من اليقينيات الكبرى، ونحن إذ نقرر مطلقية هذا اليقين، لن نهاب التشدق والحذلقة حول ما يمكن وصف هذا اليقين بأنه حكم قيمة أيديولوجي، نعلم إنه موقف أيديولوجي، وطني، قومي إنساني، ليس وراء أسوار حقيقته المعرفية، سوى أيديولوجيا الوضاعة، والاستخذاء والتبعية المذلة، أو التشريع ليس للفوات الحضاري فحسب، بل وللفناء.

* * *

الهوامش:

١ ـ حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط،٤ ٢ج ـ بيروت ـ دار الفارابي ـ ١٩٨١.

ـ الطيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، ٢ج.

الجزء الأول: من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ط،٢ دمشق: دار دمشق للطبع والنشر ـ ١٩٧٩.

الجزء الثاني: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ دمشق، دار دمشق للطبع والنشر ـ ١٩٨٢.

٢ ـ حسن حنفي: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم ـ القاهرة ـ المركز العربي للبحث والنشر ـ ٩٨٠ ـ ج١.

وكتاب محمد عابد الجابري «نحن والتراث»: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ـ بيروت دار الطليعة ـ ١٩٨٠.

ثم توالت أعمالهما اللاحقة المكملة لمشروعهما الفكري في دراسسة التراث.فصدر لحسن حنفي:

ـ دراسات إسلامية: بيروت ـ دار التنوير ١٩٨٢.

ـ في الفكر العربي المعاصر: بيروت ـ دار التنوير ـ ١٩٨٢.

ـ في فكرنا المعاصر: ط٢ ـ بيروت ـ دار التنوير ـ ١٩٨٢.

ـ من العقيدة إلى الثورة: ج١ المقدمات النظرية ـ القاهرة ـ مكتبة مدبولي ـ ١٩٨٨.

ـ دراسات فلسفية: القاهرة ـ مكتبة الأنجلو مصرية ـ ١٩٨٨.

وصدر لمحمد عابد الجابري: نقد العقل العربي ـ ج١ ـ : تكوين العقل العربي ـ بيروت ـ دار الطليعة ١٩٨٤.

ـ نقد العقل العربي ج٢: بنيه العقل العربي ـ بيروت ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط١ ـ ١٩٨٦.

ـ نقد العقل العربي ج٣: العقل السياسي العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩٠.

ـ إشكاليات الفكر العربي ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٩.

٣ ـ ادوارد. و. سعيد: أستاذ اللغة الإنجليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا ـ مؤلف «البدايات » ـ (بيسك بوكس، ١٩٧٥) ـ «الاستشراق» (بانثيوس بوكس ١٩٧٨) ـ «التغطية الاسلام» (بانيثون بوكس ـ ١٩٨١) ـ «العالم والنص الناقد» (جامعة هارفارد ـ ١٩٨٣).

٤ ـ راجع الايديولوجية العربية المعاصرة ـ عبد الله العروي ـ ص٧٤.

٥ ـ الاقتباس، نقلاً عن علي أومليل، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت ـ دار التنوير ١٩٨٥) ـ أورده غسان سلامة ـ نحو عقد اجتماعي عربي جديد ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٧ ـ ص٨٦.

٦ ـ عن غسان سلامة ـ المصدر السابق نفسه ـ عن أومليل ـ ص٨٥.

٧ ـ ألبيرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ـ ص١٧٩.

٨ ـ طيب تيزيني ـ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي ـ التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ـ ندوة فكرية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ص٩١.

٩ ـ محمد فريد وجدي ـ المدنية والإسلام (القاهرة، ١٩١٢) ص٣٦، ١٢٢ ـ نقلاً عن جورج طرابيشي ـ المثقفون العرب والتراث ـ رياض الريس للكتب والنشر ـ ٩٩١ ـ ص٦٢.

وهو مقتبس عن فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ـ بيروت المؤسسة العربية للدراسات والشر ـ ٩٨١ ـ ص٤٠٠ ـ ٤٠٢.

١٠ ـ الايديولوجية العربية المعاصرة ـ العروي ـ ص٧٤.

١١ ـ محمود أمين العالم ـ الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ـ دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ٩٨٨ ـ ص٣٨ ـ ٣٩.

١٢ ـ محمد عابد الجابري ـ إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ـ التراث وتحديات العصر في الوطن العربي والأصالة والمعاصرة) ـ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ص٢٩. وأعيد نشر هذا البحث في كتاب للدكتور الجابري تحت عنوان (إشكاليات الفكر العربي المعاصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٩.

١٣ ـ المصدر نفسه ـ ص٣١٩.

١٤ ـ حسن حنفي ـ القومية العربية والإسلام ـ ص٢٣٣ ـ ٢٣٤ مقتبس عن «المثقفون العرب والتراث طرابيشي ـ ص٦٥.

١٥ ـ طيب تيزيني ـ إشكالية الأصالة والمعاصرة كتاب ندوة «التراث وتحديات العصر» ص٨٨.

١٦ ـ المصدر نفسه ـ ص٩٦.

١٧ ـ راجع جورج طرابيشي «المثقفون العرب والتراث» ـ التحليل النفسي لعصاب جماعي ـ فصل «النكوص كارتداد فعلي عن عصر النهضة» حيث يتقصى في هذا الفصل وفق التحليل النفسي مظاهر هذا النكوص والارتداد، وقد يختلف المرء أو يتفق مع المنهجية التي يعتمدها الكاتب، لكنه في كل الأحوال سيصاب بالدهشة لهذا الانهيار الكبير الذي يتقصاه جورج في خطاب السلفية الجديدة أو الحداثة.

ـ وراجع في هذا السياق: محمود أمين العالم ـ الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ـ حيث يفرد ثلاثة فصول لمناقشة الكتاب المتضمن ندوة «التراث وتحديات العصر» وهو يناقش في أحد الفصول أطروحات التراثيين الجدد (طارق البشري ـ حسن حنفي ـ د. جلال أمين ـ أنور عبد الملك ـ عادل حسين).

١٨ ـ ادوارد. سعيد ـ معارضون دوائر وجماعات ـ قضايا وشهادات ـ كتاب ثقافي دوري ـ الكتاب (٣) ـ الحداثة (٢) ـ الوطني ـ الاختلاف ـ حداثة الآخر ـ مؤسسة عيال ـ ١٩٩١ ـ ص٣٤٥.

١٩ ـ مقتبس من المصدر السابق نفسه ـ ص٣٤٧.

٢٠ ـ سمير أمين ـ نحو نظرية للثقافة «نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس ـ معهد الإنماء العربي ـ ٩٨٩ ـ ص٦.

٢١ ـ المصدر السابق ص١٣٩.

٢٢ ـ جان توشار ـ تاريخ الأفكار السياسية ـ ج٢ ـ ترجمة ناجي الدراوشة ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٨٤، ص٥٩٢.

٢٣ ـ فؤاد زكريا ـ خطاب إلى العقل العربي ـ كتاب العربي ـ ١٩٨٧ ـ ص٩٢.

٢٤ ـ المقطم ـ العدد ٣١٤٨ (٥ آب/ أغسطس ١٨٩٩) نقلاً عن: جان دايه ـ الإمام الكواكبي ـ فصل الدين عن الدولة. لندن ـ دار سوراقيا للنشر ـ ٩٨٨ ـ ص١٢٤ ـ ١٢٥ ـ مقتبس عن جورج طرابيشي المثقفون العرب والتراث ـ ورد ذكره ـ ص٦٩ ـ ٧٠.

٢٥ ـ نحن نكن الاحترام والتقدير والشعور بالغبطة، تجاه الخطاب النظري المغربي المتميز في روحه ونكهته وتمثله الرهيف للتراث والحداثة، مما يغني الثقافة العربية، بعد أن تخطى مرحلة الترجمة ليجتاح مع (العروي ـ الجابري) ساحة الثقافة العربية اجتياحاً خلاقاً، بل يتراءى لنا أن الاثنين (العروي ـ الجابري) مع كوكبة من الأسماء المغاربية اللامعة (الخطيبي ـ لبيب ـ وقيدي ـ بن سعيد ـ أومليل ـ بنيس ـ عبد اللطيف ـ يفوت) راحت تنازع المشرق مركز الثقافة العربية، وتومىء إلى نهضة ثقافية نوعية جديدة قادرة على تجاوز صدمة الآخر (الغربي) ليتمكن الخطاب المغاربي من تجاوز ثنائيته الحادة بين (السلفوية والحداثوية).

٢٦ ـ عبد الرحمن الكواكبي ـ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ـ الطبعة الثانية ١٩٧٣ ـ تقديم د. عبد الرحمن الكواكبي ـ ص١٣.

٢٧ ـ المصدر نفسه ـ ص٥٠.

٢٨ ـ المصدر نفسه ـ ص٤٦٩.

٢٩ ـ ٣٠ ـ المصدر نفسه ـ ص٤٦.

٣١ ـ المصدر نفسه ـ ص٥٣.

٣٢ ـ المصدر نفسه ـ راجع فصل الاستبداد والمجد ـ ص٥٣ ـ ٦٧.

٣٣ ـ المصدر نفسه ـ يراجع الفصل نفسه ـ ص ٦٧/٥٣.

٣٤ ـ المصدر نفسه ـ راجع فصل الاستبداد والتربية ـ ١٠١ ـ ١١٣.

٣٥ ـ المصدر نفسه ـ ص٩٩.

٣٦ ـ راجع ستيفن سبندر ـ معنى الحداثة والمعاصرة ـ ترجمة خلدون الشمعة ـ الموقف الأدبي ـ العدد٢ ـ السنة الثانية ـ دمشق ـ ١٩٧٢ ـ ص١٥ ـ ١٧.

٣٧ ـ راجع كتاب (البنية البطركية للمجتمع العربي) هشام شرابي ـ مركز دراسات الوحدة العربية.

٣٨ ـ طبائع الاستبداد ـ راجع ١٥٢ ـ ١٥٤.

٣٩ ـ المصدر السابق ـ ص٤٨.

الفصل الثاني

العقلانية وانتاج الوعي المطابق في الفكر العربي الحديث «بين طه حسين ومحمد عابد الجابري»

لعلَّ أفضل مقاربة لتعريف مفهوم «العقلانية»، الانطلاق من السؤال الوظيفي لدور «العقل» بوصفه قوة الفكر لمعرفة العالم، أي هو القوة المدركة المنظمة لعلاقة الفكر بالوجود، وبذلك فالعقلانية ليست إلا قيام العقل بأعمال وسائله وأدواته (مجموعة التصورات والأفكار والتفسيرات والنظرات في موضوع ما (العالم) الواقع، المجتمع، من أجل تحويل الموضوع إلى منتوج معرفي، أي إلى موضوع معقلَن.

إن هذا التعريف يستدعي عدة مبادئَ تؤطره:

١ ـ إن العقل ملكة إنسانية يشكل ماهية الوحدة البشرية، وهذا المبدأ يستدعي قانون (التشابه) و(التباين) الخلدوني، والثابت والمتغير (الكونتي)، فالتشابه يتصل بمبدأ الثبات حيث تشابه العقل البشري ووحدته الثابتة منذ الأزل.

و(التباين) المؤدي إلى التغير، إنما تتصل بوسائل العقل وأدواته في علاقتها بالموضوع وبشروط الموضوع وسياقاته (طبيعية، جغرافية، اقتصادية، ثقافية). أي علاقة الوسائل بالأهداف التي توجهها الغايات، للفعل في الموضوع، بوصفه وجوداً مستقلاً بقانونياته وشروطه وسياقاته التي تفعل فعلها في الوسائل والأهداف والغايات معاً.

٢ ـ العليّة، ومعقولية العالم: لعل مبدأ العلية، وربط السبب بالمسبب هو العنصر المميز للعقلانية عبر تطورها التاريخي منذ الفلسفة اليونانية، مروراً بالفلسفة الإسلامية، حتى بداية تطورها مع انطلاقة عصر النهضة، ومن ثم الثورة الصناعية، وما واكبتها من تحوّلات كبرى على الصعيد الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكان القرن الثامن عشر عصر تتويج العقل فيما سمي بـ «عصر الأنوار» حيث وسم برمز «العقل مشعل».

إن مبدأ العلية السببية نقل نظرة الإنسان إلى الكون من السماء إلى الأرض، فلم يعد للسماء سلطة على الأرض، لم يعد للسماء حق الأمر، وما على الأرض إلا أن تنصاع، ولم يعد يهبط الأمر من الأعلى، فيصدع به الأسفل، على حد تعبير زكي نجيب محمود، الأمر الذي يلزم عنه ـ كما يرى صاحب «تجديد الفكر العربي» أن قوانين الأشياء والظواهر في الطبيعة قد تطرّد أو لا تطرّد، بحسب ما يشاء لها الحكم السماوي المطلق، فليقل العلم ما أراد... وسيظل الحكم الحاسم للمشيئة الإلهية آخر الأمر...[1].

ليخلص إلى أن الثقافة التي تبتر الروابط بين الأسباب ومسبباتها، بين الوسائل والغايات، الثقافة التي تخضع الأرض إلى السماء، والجسد إلى الروح، لا يمكن لها أن ترى العالم في معقوليته الواقعية «إذا كانت هذه هي الصورة الكونية، فلا بد أن تكون كذلك هي الصورة لحياة الإنسان في مجتمعه».

فلصاحب السلطان أن يريد وعلى الناس أن يطيعوا.. الحق مع صاحب النفوذ.. إن الحدث في حياتنا يحدث فنسأل من أحدثه، قبل أن نسأل كيف حدث... قوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة، الواجب المفروض علينا من صاحب السلطان... الفعل في ناحية والقول في ناحية أخرى... فلا يثير منا دهشاً أن تنفرج الزاوية بين المدرسة بقيمها والبيت بفعله، وأن تكون هذه الزاوية أشد انفراجاً بين المسجد والسوق...»[2].

إن مبدأ العلية السببية إذ يتيح للعقل أن يتعقّل العالم، فهو يتيح للعالم أن يتعقلَن، وذلك باعتباره نظاماً من الترابطات الداخلية المتشارطة المحكومة بقانون الضرورة، ولهذا كان «كل ما هو واقعي عقلاني».

٣ ـ عقلنة العالم «كل ما هو عقلاني واقعي» فإذا كانت واقعية العالم في تموضعه مستقلاً عن ذات قبلية أو بعدية يعبر عن العقلانية في الطبيعة، فإن التاريخية ستكون عقلانية عالم قابل للتغيير، وقابل أن يعاد انتاجه وفق قوانين العقل ذاته، أي الارتقاء بنظام الطبيعة، إلى نظام التاريخ ومن ثم الارتقاء بنظام التاريخ إلى مستوى نظام العقل.

فإذا كان كل ما هو واقعي عقلاني، فإن كل ما هو عقلاني واقعي أيضاً،

حسب الجدلية الهيغلية التي أحدثت انشقاقاً لدى تلاميذه، فيما سمي باليمين الهيغلي واليسار الهيغلي. أما اليمين فهو القائل بمعقولية العالم فيما هو عليه، وعلى هذا فالتاريخ ليس إلا «العود الأبدي» حسب نيتشه، وأن الليبرالية هي التي غادرت التاريخ، بعد أن أغلقته وتركت ما دونها يعيش في أوحاله حسب فوكوياما.

أما اليسار الهيغلي الذي قاده ماركس، فهو القائل ليس بمعقولية الواقع فيما هو عليه فحسب، بل بمعقولية الواقع فيما يمكن أن يكون عليه عقلانياً، أي أن العقل قادر على الارتقاء بمعقولية الواقع إلى مستوى عقلانية العقل عبر الممارسة «البراكسيس »، فما دام الناس هم الذين يصنعون واقعهم، فإنهم قادرون على تغييره عبر الممارسة الثورية، ولهذا قال ماركس في «الموضوعة الثالثة حول فيورباخ» (إن النزعة المادية التي ترى أن الإنسان وليد الظروف والتربية، وبالتالي أن الإنسان يتغير بتغيير الأوضاع وتجديد التربية، تنسى أن الإنسان هو الذي يغير الأوضاع وأن المربي نفسه محتاج إلى تربية).

وبذلك فإن مبدأ عقلنة العالم، راح يستدعي إحلال الصيرورة أو السيرورة محل الجواهر الثابتة فالطبيعة غدت كوناً من السيرورات أكثر مما هي نظام للأشياء، والإنسان أصبح تاريخاً، أكثر منه طبيعة، واخترق مبدأ الصيرورة كل المنظومات الأخلاقية والثيولوجية والأنطولوجية بوصفها تظاهرات، وليست جواهر، أي أنها خاضعة لقانون الصيرورة والتحول، فكان انهيار المقدس (سقوط المنظور السحري والأسطوري والغيبي) عنواناً لعقلنة العالم، وبداية لتشكل العقل الحديث.

مبدأ التقدم:

إن القول بمعقولية العالم التي ينتظمها قانون العلية السببية، واضطراد الظواهر، وانتقال مركز الثقل في رؤية الإنسان لعالمه من السماء إلى الأرض، وانتظام الكون، الطبيعة، الإنسان، المجتمع، الدولة، الدين في نظام الصيرورة التحولية كبديل لنظام الجوهر والكينونة، وحلول مفهوم النسبية محل مفهوم المطلق، والحركة مكان الثبات، كثمرة لـ (اكتشاف الزمن) هذا الاكتشاف ساهم في بلورة رؤية عقلانية للواقع، تعقله بوصفه حركة تطور باستمرار عبر

الزمان، مما جعل من تحوليات الزمان بديلاً لجواهر المكان، وجعل من فكرة التقدم مدخلاً لعقلانية العصر الحديث.

فراحت مقولة التقدم تزعزع كل الثوابت والمسلمات واليقينيات، وتجعل منها موضوعاً للبحث والتساؤل وإعادة النظر، بدءاً من الطبيعة التي راحت تخضع لتقدم أدوات ووسائل تحكم الإنسان فيها وطرق وأساليب تعامله معها فاخترق عالمها الأكبر (الكون) وصولاً إلى عالمها الأصغر (الذرة)، لينتصر الإنسان على طبيعته ذاتها فيعيد تنظيم فعالياتها ودوافعها وغرائزها وحاجياتها بما يتلاءم مع مقتضيات روح العصر، التي أنارها عصر التنوير من داخلها إذ يحمل مشعل العقل الذي لا تقف دونه ظلمة غيب، ولا ستر مقدس، ولا طقس أسطورة، فتجلت آلية التقدم بوصفها حركة انتقال من الأدنى إلى الأعلى، من البسيط إلى المركب، من المتناهي إلى اللامتناهي، ولعل أهم مظهر من مظاهر (نكوص العقلانية) في الفكر الغربي المعاصر، بل والعربي المعاصر، هو «التشكيك» بـ (مقولة التقدم).

النموذج العقلاني:

لا شك أن الرؤية العقلانية للعالم، ليست وليدة عصرنا الحديث، بل إن تاريخ الفلسفة يعود بها إلى الأستاذ الأول أرسطو، حيث معه تم الانتقال من الميتوس (العقل الأول) إلى اللوغرس، حين قال بأن أصل الكون يعود إلى الماء ـ حيث يفسر الطبيعة بالطبيعة ـ، وبذلك فإن الفكر يستمد مرتكزاته من الطبيعة نفسها لا من أي شيء خارجها، ما قبلها، وما بعدها.

وتاريخ الفلسفة الإسلامية عرف ألواناً شتى من التفسيرات والتأويلات العقلانية للعالم، والمجتمع، والنص، تجاوز حدود الفلاسفة الأفراد، لتتحول إلى مستوى التيار «المعتزلة» في القرن الأول الهجري وصولاً إلى فلسفة ابن رشد في القرن السادس الهجري وهي قمة هذه الفلسفة، لكن العقلانية لم تتحقق كمنظومة، كبنية تكوينية شاملة، يستدعي أحد أطرافها الطرف الآخر في وحدة وظيفية تحقق كليتها في شتى الميادين الطبيعية والإنسانية والحقوقية والقانونية والسياسية إلا مع الثورة البرجوازية في الغرب، فالبرجوازية الثورية هي التي

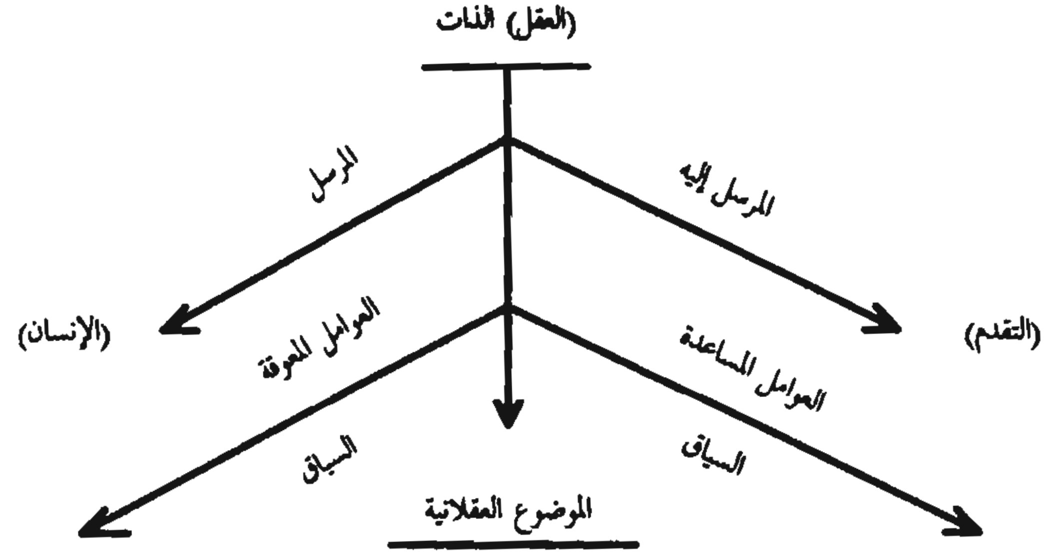
«جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، الآخرة بالطبيعة، التعمية الاسكولائية بالوضوح العلمي، والقياس الأرسطي ـ التومائي بالاستقراء البيكوني، وهي ذاتها البرجوازية التي جابهت الثيوقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية»(٣).

إن هذه الخصائص النموذجية للتنوير العقلاني تكثفت في التجربة الغربية خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ليس بوصفها إبداعاً نظرياً فحسب، بل بوصفها ممارسة توجت خبرات الحضارة البشرية، وتوجت الغرب بوصفه حاضرة كونية في العصر الحديث، وبوأته مكانة قل نظيرها في تاريخ الحضارات العالمية الكونية التي سبقته، مما أعطاه امكانيات هائلة للسيطرة والهيمنة على الصعيد العالمي، ليطبع التاريخ الحديث بطابعه المعياري كنموذج قياسي، تتحدد من خلال الاقتراب من نموذجه درجة التقدم أو التأخر.

إن المبادئ النظرية للعقلانية التي سقناها (وحدة العقل البشري ـ معقولية العالم ـ عقلنة العالم ـ التقدم) تجد حاملها التاريخي في التجربة البرجوازية الليبرالية الغربية وقد كان أهم منجزاتها في سياق عقلنتها للعالم، اكتشاف الزمن بوصفه حركة صيرورة وتطور، وبوصفه أيضاً الظاهرة الكونية «الوحيدة» ذات اتجاه واحد، حيث لا يوجد في الكون ظاهرة ثانية لها اتجاه وحيد إلا الزمن الذي لا يسير إلا للأمام، وباتجاه التقدم اللامتناهي الذي عبره فقط يمكن حل التناقض بين صفة الفكر البشري الذي نتمثله كمطلق، وبين واقع هذا الفكر في مجموعة من الكائنات البشرية الفردية ذات الفكر المحدود، تناقض لا يمكن حله إلا في التقدم اللامتناهي» حسب انجلز(٤).

فصفة الفكر الذي نتمثله كمطلق آلت إلى الغرب مكتشف الزمن وأحادية اتجاهه الذي طوعه ليكون تاريخ فعله وفعاليته، وواقع فكرنا المحدود المتمثل في التأخر عن ما آل إليه الزمن الغربي لا يمكن حل هذا التناقض برفض حقيقة وحدة العقل البشري، والبحث عن زمن مختلف غير زمنه (زمن يعود إلى الوراء)،

والتفتيش عن خصوصيات وذاتيات حضارية وثقافية إلا بالنكوص الذاتي، الذي لا يغير من الموضوعي شيئاً، تجاه حنين إلى السحر والأسطورة وطفولة الأزمنة السعيدة، فحل التناقض لا يتم إلا بالانخراط في مساق صراعات العصر باتجاه التقدم اللامتناهي.



١ ـ معقولية العالم.	١ ـ لا معقولية العالم.
٢ ـ انهيار المقدس (العلية السببية).	٢ ـ هيمنة المقدس: خضوع العالم لقوى سحرية،غيبية،اسطورية.
٣ ـ العالم كنسق مترابط (قابل للفهم).	٣ ـ العالم كنسق عشوائي غير قابل للفهم.
٤ ـ العلاقات (داخلية، ضرورية، حتمية).	٤ ـ العلاقات مفككة، اعتباطية.
٥ ـ اكتشاف الزمن (كتحولية تطورية).	٥ ـ سكونية الزمان والمكان.
٦ ـ هيمنة الفلسفة والمنطق= استدلال،استقراء،استنتاج،برهان.	٦ ـ هيمنة الشعرية البلاغية= دين،نبوة،كهانة، ميتافيزيقا،عرفان.
٧ ـ التعددية، مجتمع مدني، ديمقراطية.	٧ ـ التوحيد ـ ملكية ـ استبداد.
٨ ـ السياق التاريخي (البورجوازية الغربية)	٨ ـ السياق التاريخي (ما قبل الرأسمالية)
أ ـ العقل ـ الميكانيك ـ الطبيعة.	أ ـ الوعي، اللاهوت، الآخرة، ما بعد الطبيعة.
ب ـ الوضوح العلمي والاستقراء البيكوني.	ب ـ التعمية الاسكولائية والقياس الأرسطي التومائي.
ج ـ العلمانية ـ العقد الاجتماعي ـ الحقوق الطبيعية.	ج ـ الثيوقراطية ـ الحقوق الإلهية ـ الامتيازات الارستقراطية.
د ـ المساواة الحقوقية ـ الليبرالية ـ الحرية الفردية.	د ـ تراتبية الحسب والنسب واللقب ـ التبعية الإقطاعية.

بعد استعراضنا للمبادئ المؤطرة لمفهوم العقلانية، وفق التعريف الذي اقترحناه، يمكننا أن نضع تخطيطة لترسيم هذه المبادئ وما يشتق منها ويتفرع عنها من دلالات مفهومية تشكل وحدة منظومية، وذلك وفق مخطط العوامل (الغريماسي)، تأسيساً على وحدة العلاقة بين الوسيلة والهدف والغاية والنسق التي تحكم العقلانية كمنظومة.

إذا ألقينا نظرة إلى تخطيطة العوامل التوصيفية للعقلانية، لتبدى لنا درجة اتساقها كبنية تكوينية عضوية، تتناسج عناصرها بتداخل وتشابك، حيث تنطوي على وحدة وظيفية تشكل رؤية متجانسة ومتناغمة إلى الكون والإنسان، فهي بهذا تشكل منظومة معرفية متكاملة كمعادل للرؤية العلمية الحديثة التي تشكل حداً فاصلاً فيما تحققه من «قطيعة أبستمولوجية» مع منظومات المعارف التي سبقتها.

إن التأكيد هنا على العقلانية كمعادل للرؤية العلمية الحديثة وكمنهج في التفكير إنما يهدفا إلى التمييز بين تموضع العقلانية «كمنهج علمي» في المجتمع وتوظيفها كـ «ايديولوجيا طبقية» للبورجوازية الغربية التي وظفتها كـ «إرادة قوة وتفوق» للسيطرة والهيمنة.

فتموضع العقلانية كـ «منهج علمي» أي كنمط للتصورات وقواعد الأحكام الذهنية المتبطنة في سلوك الأفراد ونظام العلاقات التربوية والأخلاقية والسلوكية وآليات انتاجها في الحياة اليومية المعاشة، والثقافة المنتجة، والآداب والفنون الإبداعية، ذلك ما يعنينا في تحديد خيارات موقفنا من المبادئ التي تؤطر العقلانية في سياق تشكلها التاريخي، وحضورها العياني الغربي في النموذج الليبرالي الكلاسيكي، الذي هو ثمرة كفاح البورجوازية الأوربية ضد الاقطاع.

أما توظيف العقلانية كـ «ايديولوجية طبقية» في خدمة إرادة السيطرة الغربية الامبريالية، تلك هي ساحة معركة المصالح الاقتصادية والسياسية والعسكرية، والتي برهن الغرب أنه من خلال هذا التوظيف للمعرفي في خدمة الايديولوجي إنما يكمن سر تفوقه الكاسح.

هذا التداخل بين صورة الغرب المتقدم، وصورة الغرب الغازي، يشكل لحمة دراما تمزق العقل العربي، منذ لحظة تقاطعه مع الغرب حتى اليوم، حيث احتل المثقف العربي دور (هاملت) في فصول مسرحية إشكالية مفتوحة على اللانهاية.

إن التمييز الذي أقمناه بين العقلانية كـ (منهج ـ رؤية علمية للحياة والمجتمع) والعقلانية كأداة ايديولوجية طبقية في خدمة المصالح الامبريالية الاستعمارية للغرب ليس تمييزاً جديداً، فالفكر العربي الوطني التحرري بتياراته المتنوعة كان واعياً بهذه الإشكالية، وكان في نضاله التحرري يدرك أن لا سبيل إلى التحرر إلا بامتلاك عوامل تفوق الآخر (الغربي) وانجاز وتملك المكتسبات التاريخية للعقل الحديث من عقلانية ورؤية موضوعية وفعالية من أجل التجاوز، لكن هذا الوعي ظل نخبوياً، فردياً، لم يتغلغل في الكيان الاجتماعي ويتناسج في الهيئة الاجتماعية والطبقية، لعوامل ذاتية تتمثل في القصور الذاتي الذي يتأسس على بنية اجتماعية تقليدية ما قبل رأسمالية من جهة، وعوامل موضوعية تتمثل بقوة وعنف التدخل الاستعماري الذي لم يرد في أي يوم من الأيام تعميم عقلانيته كمنظومة معرفية، بمقدار ما كان يعنى بإكراه المجتمعات التي يخترقها على الاستجابة والتكيف مع عقلانيته الايديولوجية التحديثية الطبقية وبما يتلاءم مع مقتضيات آليات توسعه الكولونيالية القائمة على الإلحاق والاستتباع، وجعل العوالم خارج مركزه أطرَافاً تتكيف بطرفيتها مع احتياجاته كمركز عالمي وقد صيغت عقلانية طبقية في صورة ايديولوجية زائفة ومشوهة كمعادل لايديولوجيا المصالح والقناع لها، لإخفاء طابعها العنصري، فبرزت نزعة التمركز الأوربي كرد على عقلانية الأنوار ذات الطابع العالمي.

ولعل من الضروري في هذا السياق التنويه بالبحث الرفيع الذي قام به سمير أمين لتفكيك آليات خطاب التمركز الأوربي القائم على (التشويه الثقافوي) ظروف نشأة هذا الخطاب، تاريخه، نظامه، أثاره المضادة في صياغة وعي مضاد في صيغة تمركز أوربي معكوس، وجد تعبيره في نظريات الثقافة (العالمثالثية) والعربية على الخصوص.

تجاه هذا التداخل في صورة العقلانية المجسدة تاريخياً في تجربة الأنوار، والمشوهة ثقافياً من خلال التمركز الأوربي اللاحق، يحدد سمير أمين ثلاثة مواقف استجابة للتحديات التي طرحها التوسع الاستعماري وهي:

١ ـ رفض مفهوم العالمية وآفاقها، والتأكيد على «الحق في التباين» والذهاب إلى تمجيد الثقافات الإقليمية والتراث التاريخي للشعب الذي ينتمون إليه دون عمل حساب للنسبية الضرورية، مما يفضي إلى القول بـ «عوامل ثابتة» تتعدى تغير الظروف التاريخية، مما يؤدي إلى إلغاء المشكلة وتفتيت النظرية الاجتماعية، وهيمنة المنهج الأمبيري الضيق، وهو ما يسميه بـ «التشوه الثقافوي» الأوربي المتمركز في الفكر الغربي، وفي الانغلاق الفكري «على التراث المحلي للتيارات الفكرية السلفية».

٢ ـ نظرة التيار الأوربي التمركز الذي يلغي المشكلة، حيث الإجابة على التحدي موجودة وقد اكتشفتها أوربا، وهذه النظرية تتلخص في شعار «اقتدوا الغرب، فهو أحسن العوالم الموجودة ». وهذه النظرية ـ فيما يرى ـ تقترح هدفاً مستحيلاً عندما تقترح على الشعوب أن ترى في النظام الذي كانت ضحيته ـ أنه النظام «الأمثل» وذلك محال دون تغيير جوهري في المبادئ التي يقوم عليها النظام العالمي.

٣ ـ الموقف الذي يطرح ضرورة التساؤل، وأن المجتمع العالمي يواجه مأزقاً خطيراً، وهذا الموقف يقوم على فكرة أن التاريخ لا نهاية له، وأن التغيير والتطور لا يقفان عند حد، وأن المعركة بين القوى المحافظة والقوى الدافعة لن تتوقف، وأن جميع النظريات الاجتماعية والايديولوجية تنخرط في هذه المعركة، وأن التمركز الأوربي ـ في هذا السياق ـ لا يمثل إلا إيقاف التاريخ عند حدود عالمنا الحاضر من خلال التوسع الرأسمالي القائم فعلاً، وأن النظريات العالمثالثية السلفية ترفض هذا العالم غير المتساوي دون أن تقترح بديلاً عالمي الطابع(٥).

هذه المواقف الثلاثة التي كانت استجابة للتحديات التي طرحها التوسع الاستعماري، تستدعي حسب ـ سمير أمين ـ ثلاث إجابات ايديولوجية موجودة فعلاً أو محتملة هي الآتية:

أولاً ـ الإجابات التي تطرح بديلاً وهمياً من خلال «العودة إلى الأصول» كما لو كان من الممكن تفادي تحديات العصر والابتعاد عن العالم المحيط وهو الأقوى، وتتغذى هذه الإجابات بالحنين إلى الماضي، وتعتمد على المنهج الميتافيزيكي والتفسير المتجمد للدين.

ثانياً ـ الإجابات التي تطرح بديلاً مستحيلاً من خلال تصور إمكان انجاز «مشروع وطني بورجوازي» على نمط ما حققه الغرب المتقدم، فتدعوا إلى «التغريب Occidentalisation».

ثالثاً ـ الإجابات الصحيحة التي تتفق مع الاستقلالية والطابع الخلاق للمشروع الوطني الشعبي(٦).

إن مجموعة المواقف والإجابات الفكرية التي يستقرؤها سمير أمين في مواجهة تحديات التوسع الاستعماري تتمتع بوضوح ما كانت عليه التيارات الفكرية التي شهدتها الحياة الثقافية والسياسية العربية منذ بداية لحظة التقاطع التاريخية لمجتمعاتنا مع الغرب، غير أن ما يشهده العقل العربي من تصدع وتمزق خلال العشر سنوات الأخيرة، تجعل من الفكر الاجتماعي النظري العربي في صيغه المتنوعة (ليبيرالية ـ قومية ـ إسلامية ـ ماركسية) في حالة من التشتت والتداخل والاختلاط، والتبعثر إلى جزر، والترحال بينها، ببين الليبيرالية والقومية، وبين القومية والماركسية، والماركسية والليبيرالية أو الإسلامية أو القومية أو العكس... الخ تجعل من هذا العقل في حالة دوار عاجز عن الانتظام في أي نسق أو بناء أية منظومة تكوينية متجانسة حول وحدته القادرة على احلال النظام فيها، هذا بالطبع، إذا استثنينا أصحاب المنظومات التلفيقوية السلفية في إسلامويتها أو قومويتها أو ماركسويتها أو ليبيرالويتها.

فنحن تجاه خطاب جديد في مفارقاته، تارة يرفض العقلانية الأوربية باسم انقاذ الذات الحضارية للأمة، أو باسم النسق المغاير والمتباين (صراع الحضارات) أو نقد العقلانية التي يقوم بها الفكر الأوربي المعاصر، فينقد العقلانية الأوربية بأدوات أوربية، ويحدد نسقه المغاير بالأدوات ذاتها (الأوربية) لتحديد نسقه، وبالأدوات المفاهيمية ذاتها يدافع عن الذات الحضارية للأمة، بل وباسم تحقيق

الاستقلال الذاتي التام للأمة يستند إلى نظريات التمركز الأوربي فينتج معكوسها إذ يستخدم أدواتها.

حيث الوحدة بين العقل اليوناني والعقل الأوربي الحديث، لإثبات تاريخ مغاير للعقل العربي وأخيراً باسم النسق، وباسم تحقيق الاستقلال، وباسم المغايرة، يتفق هذا الخطاب على أطروحة مركزية توحده في أدائه الوظيفي، وهي الانقضاض على فكر النهضة العربية الحديثة بوصفها خطاباً مغايراً، عاجزاً عن التبيؤ، طارحاً - أي فكر النهضة - إشكاليات غير مطابقة لواقعه، ولذا نحن في هذا البحث اخترنا نموذجين لهذا الصراع: نموذجاً نهضوياً (طه حسين) ونموذجاً معاصراً الدكتور محمد عابد الجابري لتقري درجة انتاج رؤية عقلانية مطابقة لواقعها في الخطاب النظري عند النموذجين (طه حسين - الجابري).

لم يشهد الفكر العربي الحديث احتفاء بـ «العقلانية» كمصطلح للتداول مثلما شهدناه في العشر سنوات الماضية.

اصطلاح (العقل) ابستمياً في خطاب طه حسين - الجابري:

لقد غدت «العقلانية» عنواناً لمؤلفات وأبحاث، وموضوعاً لندوات، ومحاور لمجلات، ولقد عبرت عن حضورها الطاغي هذا في شيوع استخدام مفهوم «العقل» في الدوريات والصحافة بغض النظر عن درجة تعقل المضمون النظري لهذا المفهوم.

ولعل مرد شيوع تداول هذا المفهوم في الثقافة العربية يعود إلى محمد عابد الجابري الذي جعله عنواناً لمشروعه الضخم في دراسة التراث العربي تحت عنوان «نقد العقل العربي» في عدة أجزاء(٧).

إن ردود الفعل التي أثارها مشروع «نقد العقل العربي» بدا وكأن استخدام «العقل» كمفهوم نظري قابل وظيفياً لمنحه صفات قومية، مثل (العقل العربي، اليوناني، الأوربي، الغربي، الشرقي..الخ) أو منحه صفات اجتماعية وسياسية وثقافية (العقل السياسي، العقل الاجتماعي، العقل القومي... الخ)، ونقول: بدأ وكأن هذا الاستخدام الوظيفي للمفهوم، إنما هو اكتشاف يعود إلى «الجابري»

ولذا فقد شهدنا نوعاً من الاستنكار والرفض لهذا الاستخدام من قبل الكثيرين من المفكرين والمثقفين العرب، الذين وجدوا في الحديث عن العقل ما يوحي بدلالات عرقية[٨] حيث يتماهى العقل بالدماغ في العرف الثقافي العامي الذي يبدو له الحديث عن التمايزات القومية لـ «العقل» وكأنه تمايز في الجنس العرقي والعنصري.

رغم أن صاحب مشروع «نقد العقل» قد احتاط لمثل هذا اللبس، فميز بين العقلية والعقلانية لكن تقديمه للعقل على أنه «الفكر بوصفه أداة للتفكير» وأنه ليس شيئاً آخر غير «مفاهيمه وأدواته»، ومن ثم استغرابه القائم على الشرح والتفسير لتاريخ مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية والتراث اللغوي العربي، أضفى على خطاب الباحث طابع الاكتشاف، هذه الهالة الاكتشافية التي صبغت خطاب الباحث، أوحت وكأنه يأتي أمراً إدّا، أو كأنه تجاه ضلالة البدعة مما أثار هذا النفير.

في حين أن طه حسين ومنذ ١٩٣٥ في كتابه «قادة الفكر» يقوم بمثل هذا التمييز المقارن بين عقل الشرق وعقل الغرب، وفهم طه حسين للعقل لا يختلف مع فهم الجابري الابستمولوجي له وذلك بإدراكه للعقل بوصفه نظاماً للتفكير، وأنه ليس سوى أدواته ومفاهيمه، فالعقل ليس هو الفكر ذاته، وليس هو المعرفة ذاتها، بل هو الآلية التي تنظم المعرفة والفكر معاً، أي أنه منظومة من قواعد وأساليب وأشكال انتاج الوعي والممارسة والسلوك تتحقق على شكل بنية تكوينية لها خصائصها المتجانسة.

فالعقل الفلسفي ـ حسب طه حسين ـ هو نظام حرية التفكير والتساؤل وإخضاع الطبيعة والتسيد عليها وهو ينتج معادله في الحياة الاجتماعية، نظام الحرية والديمقراطية.

وهو يتميز عن العقل الشعري الذي يشخصه بأنه نظام القناعة في فهم الطبيعة والخضوع لها، وهو المدار الذي يتحرك فيه الوعي الديني والكهنوتي، ولكونه هو عقل المطلقات الغيبية فهو ينتج معادله في الحياة الاجتماعية والسياسية، بوصفه نظام الحكم المطلق والاستبداد[٩].

لكن ما يميز خطاب طه حسين في فهمه للعقل والعقلانية، هو حسه التاريخي الذي عصمه من العقلانية النسقية المغلقة، التي تكمن في صيغتها البنيوية خلف خطاب الجابري، فكانت عقلانية طه حسين عقلانية نقدية تاريخية، في حين ظهرت عقلانية الجابري عقلانية نسقية توصيفية تزامنية مغلقة.

وآية ذلك، أن طه حسين لم يخص «العقل اليوناني» بنظام الفلسفة التي تنتج عقلاً يتطابق مع الطبيعة، دون وسائط، كما يخلص الجابري، بل يرى في «العقل» اليوناني حاملاً لكلا النظامين (العقل، الشعر)، «فالحياة اليونانية التي خضعت للشعر في أول أمرها، ثم خضعت بعد ذلك للعقل، كانت أخصب فترة عرفها الإنسان في العالم القديم»(١٠).

هكذا يضعنا طه حسين أمام منظومتين معرفيتين تقاسمتا الفكر اليوناني، وتشكلتا في صيغتي: العقل/ الشعر:

فالعقل = الفلسفة = الحرية = النظم السياسية المتنوعة والمتبدلة (ملكية ـ جمهورية ـ أرستقراطية ـ ملكية).

الشعر = الكهانة = النبوة = الدين = الاستبداد.

لا شك أن طه حسين في حكمه بانتصار العقل على الشعر في الحياة اليونانية، إنما كان يستحضر أرسطو الذي أخرج الشعر (الغنائي) من منظومة الإبداع الجمالي اليوناني، لأنه لا يخضع لنظام الأفعال مثل (الملحمة ـ المأساة ـ الملهاة) وبالتالي فهو فن الكلمة التي تنداح في غياهب (الميتوس)، بينما كانت فلسفة أرسطو تؤسس لـ (اللوغوس)، حيث تتأسس القطيعة مع الشعر كرؤية سحرية للعالم من أجل بناء نظام جمالي يطابق النظام العقلي الذي كان يدشنه أرسطو فلسفياً، وبذلك كان لا بد للنظام الشعري الجديد الذي استقرأه في الحياة الروحية المعاصرة له ـ من أن يتأسس على نظام الأفعال، والفعل إذا كان يستدعي ذات الفاعل، فإنه بالدرجة نفسها يستدعي الموضوع، والموضوع هنا حضور ملموس في الزمان والمكان والسياق، وبذلك فإن أرسطو كان يصوغ نظرية جمالية تحقق معادلها في نظام العقل الفلسفي (اللوغوس)، وربما في ذلك يكمن اللبس وسوء الفهم والتفاهم بين أرسطو وشراحه من الفلاسفة العرب

كالفارابي وابن رشد وابن سينا الذين خلطوا بين محاكاة الأشياء والأفعال، والفعل لا يمكن أن يكون إلا معللاً، له بداية ووسط ونهاية، وعبر الفعل تتحقق الوحدة العضوية التي لا يمكن لمحاكاة الأشياء أن تحققها.

فالمحاكاة الأرسطوية كانت استقراء نظرياً للفنون الشعرية، تندرج في البناء المنظومي لفلسفة أرسطو العقلانية، وقد كانت هذه الفنون تنطوي على نظام مركب (الملحمة ـ الدراما) يتجاوز المستوى الأفقي للشعر الغنائي بوصفه تعبيراً عن الذات التي تلون الموضوع، الخارج، العالم بألوانها السحرية، في حين أن الدراما التي وضع أرسطو أسسها النظرية، كانت موقفاً و «فعلاً» في الموضوع، الخارج، العالم، تعيد بناءه وفق علاقات ضرورية داخلية محكومة بنظام السببية، والعقل في الفلسفة الأرسطوية قادر على تعقل الطبيعة، العالم، رغم ما يكتنفه من تشوش واضطراب وغموض، لأن العقل بوصفه «إدراكاً للأسباب» هو القوة الداخلية للطبيعة المنظمة لسديميتها الغامضة، وعندما نعقلها بعين العقل، يتكشف لنا العقل بوصفه قوة انتظامها الكامنة وراء ما يبدو لنا أنه مشوش وغامض ومضطرب.

وعلى هذا فإن الفلاسفة العرب الذين ترجموا وشرحوا أرسطو، كانت توجههم أسئلة الشعر الغنائي الذي كان قد استبعد من المنظومة الأرسطوية تماماً بوصفه حقبة ميتوسية خلت، ومن هنا لم يجدوا معادلاً للمحاكاة، سوى التشبيه، حيث العلاقة بين الصورة والشيئ (المشبه والمشبه به) علاقة أفقية تجاورية تحشد وتكدس، لا تبدع وتنسخ وتركب وتعيد البناء كما في المحاكاة القائمة على محاكاة الأفعال لا الأشياء. عقلانية طه حسين التاريخية، التقطت أهم مظهر من مظاهر العقل العربي إن لم نقل السمة النموذجية، وهي «الشعرية».

فإذا كانت الحياة اليونانية قد خضعت في أول أمرها إلى الشعر، ثم خضعت بعد ذلك إلى العقل فإن طه حسين بعقلانيته التاريخية، يلتقط مظاهر التطابق، في أن الحياة العربية قد خضعت في أول أمرها إلى الشعر كالحياة اليونانية، لكن نقطة التغاير، أن اليونان حققوا قطيعة مع العقل الشعري، بينما

العرب .لا يزالون محكومين برؤية العقل الشعري، الذي هو أهم مظهر من مظاهر حياتهم الثقافية منذ العصر الجاهلي حتى اليوم، وإذا كان أرسطو قد استبعد نهائياً الشعر الغنائي من منظومته العقلانية، فإن الشعر العربي لا يزال حتى اليوم غنائياً، الغنائية في هذا السياق ليست مسألة تتصل بالمذهب الأدبي، فحسب، بل هي مسألة تتصل بمذاهب العقل وأشكال تجليه الثقافية كنظام معرفي ينمذج الخصائص الداخلية النموذجية للمخزون الروحي والوجداني والرمزي لشعب ما أو لأمة من الأمم.

فالعقل الشعري ليس عقلاً بيانياً أو عرفانياً فحسب، بل هو بنية معرفية تشكل - حسب طه حسين - الكهانة والنبوة والدين والملكية والاستبداد عناصر تفاعلها التكوينية.

لسنا في صدد إطلاق أحكام معيارية تفضيلية، بين الأدوات المعرفية لطه حسين، وتلك التي للجابري، بل ما يعنينا في هذا السياق الوظيفة الإجرائية لاستخدام الأدوات على مستوى الحفر في النص، والحفر في الواقع والتاريخ، والمردود المثمر ليس بالمعنى الايديولوجي ووظيفته الراهنة بل بالمعنى المعرفي الذي يتيح للعقل العربي أن يمارس عقلانيته، وعقلانية الفكر العربي إنما تكمن اليوم في قدرته على الإمساك بفكرة التقدم، التي تبدو اليوم وكأنها طريدته، حتى غدا «التقدم» وكأنه الخطيئة الأولى التي اقترفها العقل العربي النهضوي، عندما راح يستبصر تاريخية العقل بوصفها حركة سيرورة هدامة «للجواهر الثابتة» (الهوية - الذات القومية - الأصالة - الذات الحضارية - الرسالات الخالدة - الدين - العقل العربي كماهية ثابتة منذ الجاهلية أو عصر التدوين، أو ما قبلهما... الخ).

فالعقل بوصفه حركة صيرورة وتقدم يواجه اليوم بعد الأزمة الشاملة التي طالت (العقلانية القومية والعقلانية الماركسية) لعوامل داخلية (قصور وتأخر) وخارجية (الاستعمار الغربي)، يواجه بمطرقة التراثيين (الجهاديين) الذين لا يرون فيه سوى (الجاهلية) وسندان التراثيين «المحدثنين» الذين لا يرون فيه سوى (العقل الثابت، المبنين، المكوَّن) منذ الجاهلية إلى اليوم، حيث يوحد الطرفين عقل واحد، هو العقل

اللاتاريخي، أي اللاعقل.

فكلاهما يستمد مرجعيته العقلانية أو اللاعقلانية، من نموذج خارجي، النموذج الأول (التراثي السلفي)، نموذج الوحي وبالتالي فالتاريخ بالنسبة له ليس حركة تقدم صاعد، بل هو حركة تقهقر باتجاه حضيض الجاهلية، أي أن التاريخ ليس إلا خطاً مستقيماً بين جاهليتين، ما دام يمثل زمناً هابطاً إلى الأدنى عن لحظة الذروة العليا (الوحي).

والنموذج الثاني (التراثي المحدثن)، نموذج العقل (الترانستدالي) المخارج، المنطوي على نموذجيته في ذاته على شكل بنية ثابتة مغلقة على كينونيتها، تطل على التاريخ من عل، دون أن يشوب مثاليتها شوائب الزمان والمكان، وعلى هذا فالتاريخ ليس حركة تقدم صاعد، بل هو حركة اعتماد في المكان وفق تعبير (الجابري) المستعار من إبراهيم بن سيار النظام[١١].

إذا كان طه حسين قد حدد مظاهر الصراع في نظم التفكير اليوناني، من خلال نسقين نسق العقل، ونسق الشعر، فذلك من أجل القول أن معركة العقل في سبيل تعقله لذاته وللعالم، إنما تكمن بانتصاره على الشعر، حيث الشعر في سياق الخطاب هنا ليس إلا (الرؤيا السحرية) للعالم التي تتناسب مع مجتمع الملكية والاستبداد، فعندما تجاوزها العقل اليوناني، حقق عقلانيته.

ومرجعية طه حسين في ذلك مرجعية الواقع، ومرجعية التاريخ، فمرجعية الواقع تتمثل في هذه الظلال السحرية الغيبية التي تضبضب العقل بغلالة الشعر التي كانت تتلفع بها مناهج البحث والدراسات الأدبية واللغوية التي عايشها في أهم مركز من مراكز الموروث الثقافي المقدس عربياً (الأزهر)، فكانت معركته المعروفة التي لا تزال تدور دوائرها إلى اليوم، تأثيماً وتكفيراً للرجل من قبل شعرية العقل (السلفي) وتغريباً وتهجيراً وانشقاقاً من قبل بنائية العقل (الحداثي) الذي لا يكل من اتهام فكر طه حسين ورعيله بأنه فكر غير مبيأ (مستورد) وجسر العبور للغزو الثقافي.

أما المرجعية التاريخية، فقد استند إليها طه حسين ـ (المُغرَّب) حداثوياً ـ فهي ابن خلدون، الذي طالما ملأ الحداثويون المترثنون الدنيا صياحاً حول اكتشافهم

له، وطالما نعواً على الأمة تضييعها له، ناسين أو متناسين، أن مقدمة ابن خلدون، كانت موضوع أطروحة الدكتوراة لطه حسين في باريس، وأن الفكر النهضوي لم يكتشفه فحسب، بل أدرج المنظومة الخلدونية في منظومته المنهجية، وآية ذلك أن طه حسين في تناوله لموضوعة العقل، استلهم الحس التاريخي الخلدوني الذي أتاح له أن لا يرى في العقل (جوهراً ثابتاً) لا بالمعنى الميتافيزيكي، ولا بالمعنى الحداثوي البنائي.

يُحدّد طه حسين منهج ابن خلدون في ثلاثة قوانين:

١ ـ **قانون العلّية** (ربط السبب بالمسبب)، حيث يرى طرافة ابن خلدون ليس في اكتشافه لهذا القانون الذي عرف في جميع العصور، حيث كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج، بل بتطبيقه لهذا القانون على التاريخ وتحققه من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره، فلقد آمن ابن خلدون في الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخي، ولنا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتسيكو من تلك الوجهة(١٢).

٢ ـ **قانون التشابه**، وهو قياس الغائب على الشاهد، والحاضر على الغائب، وجوهر هذه المشابهات هي الوحدة العقلية للجنس البشري(١٣).

٣ ـ **قانون التباين**، فإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً إلى المبادئ العقلية وأحياناً إلى الوقائع، فإن قانون التباين قانون تجريبي محض، وليس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة، وينسبه ابن خلدون إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية...(١٤).

استناداً إلى قانون «التشابه» الخلدوني، الذي جوهره تشابه ووحدة عقل الجنس البشري يؤسس طه حسين للتباين الذي يشير للخاص (الثقافي القومي) باعتبار هذا القانون يشير إلى واقع تجريبي محض، والتباين هنا يؤسس على مبدأ «العلية» (ربط السبب بالمسبب) فعلية «التباين» تكمن في الظروف التاريخية والجغرافية والأسباب الاقتصادية.

وعلى هذا فعقل الغرب وعقل الشرق، ليسا نسقين متناظرين لا يلتقيان ولا يتقاطعان، كما سيتبدى لنا من خلال ترسيمة صاحب «نقد العقل العربي».

يكتب طه حسين، في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» قائلاً «وليس بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي، أو ثقافي ما، إنما هي ظروف السياسية والاقتصاد، فكل شيء يدل على أنه ليس هناك عقل أوربي يمتاز عن هذا العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وما جاورها من بلاد الشرق القريب، وإنما هناك عقل واحد تختلف عليه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متضادة لكن جوهره واحد، ليس فيه تفاوت ولا اختلاف»(١٥).

المنظومة العقلانية في «تكوين العقل العربي»:

تأسيساً على التمييز الذي أقامه لالاند بين «العقل المكوِّن» و«العقل الكوَّن» يحكم ناقد العقل العربي في تمهيده النظري على «العقل الغربي» بوصفه «عقلاً مكوِّناً» مما يستدعي بالضرورة أن «العقل العربي» هو «العقل المكوَّن» وذلك قبل أن يسوق تحليله لمكونات هذا العقل. فنحن إذن تجاه مصادرة منهجية محكومة بالبداهة، وهي أن هناك عقلين متمايزين في نظامهما المعرفي، أي نسقين متناظرين «مكوِّن غربي» و«مكوَّن عربي».

ثم يتساءل ما العقل العربي «المكوَّن »، فيرى فيه النظام المعرفي القائم، الذي يؤسس المعرفة وكيفية انتاجها داخل «الثقافة العربية»(١٥).

ثم يضيف متسائلاً:

ماذا نقصد بالنظام المعرفي، وكيف يمارس فعاليته داخل ثقافة ما؟.

يجيب قائلاً: «النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية» ويضيف مستوحياً تعريف ميشيل فوكو: النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية»(١٧).

ثم يُحدِّثنا عن إجرائية استخدام مفهوم اللاشعور المعرفي بأنه «يجنبنا السقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود إليها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم «العقلية» الذي يقوم على القول صراحة أو ضمناً، بوجود «ذهنية طبيعية» (مزاجية) فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب أو عرق»(١٨).

رَجْمُ أحمد أمين:

يحيلنا إلى الهامش ليشير لنا إلى من يستخدم هذه المنهجية، فإذا بهم بعض المستشرقين ومن سار على دربهم، ويدعونا إلى النظر بمثال على ذلك فإذا هو «فجر الإسلام» لأحمد أمين إذ يضع عنواناً لفصله الثالث «طبيعة العقلية العربية»[١٩].

استجبنا للإحالة ونظرنا، فإذا بأحمد أمين يحدثنا عن اختلاف الشعوب عقلياً ونفسياً، اختلافاً كبيراً، ويفسر هذا الاختلاف «تبعاً لاختلاف البيئة الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بالأمة[٢٠]».

ثم يمضي أحمد أمين ليسوق لنا آراء متفاوتة في العرب، الشعوبية، الجاحظ ـ ابن خلدون ـ أوليري ـ الألوسي في بلوغ الأرب، وابن رشيق في العمدة.

فيرفض نزعة تقديس العرب عند الألوسي وابن رشيق القائل: «والعرب أفضل الأمم، وحكمتها أشرف الحكم» حيث يرى في نزعة التقديس هذه نمطاً ليس من البحث العلمي، فالعرب شعب ككل الشعوب، له ميزاته وفيه عيوبه، وتخطيء الشعوبية بطلبها من العرب فلسفة كفلسفة اليونان، وقانوناً كقانون الرومان، لأن المقارنة إنما تصح بين أمم في طور واحد من الحضارة، وكل أمة من هذه الأمم مرت بدور بداوة لم يكن لها فيه فلسفة ولا مخترعات، وأن العرب بعد تحضرهم كان لهم قانون وكان لهم علم.

بهذا الحس التاريخي يمضي أحمد أمين يفند الأطروحات التي تطلق صفات ثابتة حول العرب، ليشكك باطلاقيتها العابرة فوق الزمان والتاريخ، فيتوقف عند رأي ابن خلدون ليرى في حكمه خلطاً بين العربي في عصوره المختلفة، البدوي الممعن في بداوته، والعربي المتحضر الذي يخطط المدن «وليس العربي الذي يخطط المدن هو الذي يهدم القصور لأثافيه»[٢١] حسب ابن خلدون.

ويرد على المستشرقين (أوليري) الذي يتهم العربي بضعف الخيال، فنستنتج أن أحمد أمين سبق جميع (الأصالويين) من سلفيين وحداثويين، وذلك في رده أطروحة (أوليري) الذي ينظر إلى الخيال العربي بعيون تراثه الثقافي والأدبي الغربي بوصفه معياراً، أي أن عدم وجود الشعر القصصي أو التمثيلي أو الملاحم الطويلة، في الشعر العربي لا يعني أن الفخر والحماسة والغزل والوصف والتشبيه ليست مظهراً من مظاهر الخيال.

وينتهي إلى رأي الجاحظ الذي يتلخص في استنتاج أحمد أمين بأن الجاحظ يسلم بقول الشعوبية في أن العرب ليس لهم علم ولا فلسفة ولا كتب موروثة، وأنهم عوضوا عن هذا بميزتين واضحتين: طلاقة اللسان، وحضور البديهة.

ويخلص لتوضيح منهجه في التحليل والتفسير لطبيعة العقلية العربية بأنهم «ليسوا في جاهليتهم وإسلامهم على درجة واحدة من الرقي العقلي والخلقي»[٢٢].

إذن «فهناك عقل واحد تختلف عليه الظروف المتباينة والمتضادة «سياسية واقتصادية» فتؤثر فيه آثاراً متضادة لكن جوهره واحد، ليس فيه تفاوت ولا اختلاف» كما ألمحنا من قبل إلى رأي طه حسين.

ما كنا لنتوقف عند هذه الإحالة لناقد العقل العربي إلى أحمد أمين وموضوع مقارنتنا طه حسين إلا لما تمثله هذه الإحالة من لحظة ثقافية نموذجية في فكرنا العربي المعاصر.

فمنذ اكثر من عشر سنوات بدأ المشهد الثقافي العربي يشهد أبطالاً عصريين (فينومينولوجيين، وتفكيكيين، وابستمولوجيين) يدعمون بـ «أصالة محدثنة» الدك السلفي لفكر عصر النهضة. وكان قد سبق للماركسية العربية أن مهدت لهذا الدك عندما اعتقدت أن مجتمعاتها قد أنجزت مرحلة الثورة البورجوازية الديموقراطية، وما على البروليتاريا إلا وأن تنظف بواريدها استعداداً لاقتحام «قصر الشتاء».

فإذا بنا تجاه عقل جماعي يقوم بملء إرادته لا بتقديم استقالته فحسب بل بانتحار طقوسي معلن، تحت يافطة التوبة من شيطانية زمن النهضة الذي غدا في الخطاب العربي المعاصر، مغرِّب، مستلَب، منقطِع عن مجتمعه، تابع، مستورد لفكر هجين غير قادر على التنبؤ، طاعن للدولة العثمانية حامية حمى العروبة والإسلام بخنجر الغرب المحموم، وإذا بالانحطاط ليس انحطاطاً، والتقدم ليس تقدماً، والعقلانية ليست إلا عقلانية الغرب، فهي ثمرة نسق مغاير!؟.

وهكذا تأتي الإحالة لأحمد أمين وسيره على درب المستشرقين بمثابة إحالة تشويهية للنص النهضوي عموماً، باسم التأصيل، وتحقيق الاستقلال الذاتي الحضاري، رغم أن (ناقد العقل العربي) ينوه في هوامش أخرى بجهد أحمد أمين.

وصلة هذ الإحالة بموضوع بحثنا، أن أحمد أمين في مشروعه الذي لم يُتجاوز حتى اليوم، إنما هو مشروع مشترك مع طه حسين.

إذا عدنا إلى الفصل المحال له في «فجر الإسلام» سنرى أن هناك نصين وردا في سياق المقارنة بين العقل العربي والعقل اليوناني والفارسي، وهما للجاحظ والشهرستاني، هذان النصان سنجدهما بذاتهما في «تكوين العقل العربي».

في فجر الإسلام، تتحقق المقارنة لتخلص، إلى أن العرب «لم يكونوا يحسنون تعليل الحوادث ولا يربطون المسببات بأسبابها ربطاً محكماً... وهذا يعلل لنا التجاءهم في تعرف الحوادث الماضية والمستقبلة إلى الكهانة والعرافة وزجر الطير والعياقة وهي أمور ليست منطقية في تعرف العلة للمعلول والسبب للمسبب... والعربي لم ينظر إلى العالم نظرة عامة شاملة كما فعل اليوناني مثلاً»(٢٣).

هذه أهم الخلاصات التي يخلص إليها تحليل «فجر الإسلام» للعقل العربي في العصر الجاهلي، لكن أحمد أمين سرعان ما ينبهنا أن لا نسترسل في استنتاجنا لنقول بأن هناك نسقين للعقل (عربي/ يوناني)، فيستدرك مضيفاً (لم يكن هذا شأن العرب وحدهم، بل شاركهم فيه غيرهم من الأمم في طور مثل طورهم كاليونان، وأصبحت هذه الأشياء وغيرها موضوعاً لما يسمى «علم الميثولوجيا»(٢٤).

في «تكوين العقل العربي» وفي الفصل الأول تحت عنوان «عقل... ثقافة» يورد الباحث النصين ذاتهما عن الجاحظ والشهرستاني، في خاتمة فصله كخلاصة لتحديد التمايز بين العقلين (العربي/ اليوناني) ليستنبط (أن «العقل العربي» حسب الجاحظ، قوامه البداهة والارتجال، وهو يريد بذلك سرعة «الفهم» وعدم التردد في إصدار الأحكام.

وهذا معناه تحكم النظرة المعيارية التي تؤسسها ردود فعل آنية، وذلك في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها «المعاناة والمكابدة واجالة النظر» والتي يجعلها الجاحظ من خواص «العقل» عند العجم من فرس ويونان)(٢٥).

أما نص الشهرستاني الذي يضع «الاكتساب والجهد» (عقل العجم) مقابل «الفطرة والارتجال» (عقل العرب)، فإن ـ الباحث ـ يخلص إلى نظرتين، الأولى (النظرة الموضوعية) «عقل العجم» والثانية (نظرة ذاتية) «عقل العرب» ومن ثم فإن

«النظرة الموضوعية هذه تختلف عن النظرة الذاتية من حيث أنها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان»(٢٦).

هكذا يخلص الخطاب (الابستمولوجي) إلى القول بأن هذه المقارنة تقدم له تحديدات أولية لمفهوم «العقل العربي» حيث تتأسس نظرتان، نظرة معيارية ذاتية لـ «العقل العربي» ونظرة موضوعية للعقل اليوناني الفارسي.

في حين أن الرؤية التاريخية في «فجر الإسلام» رفضت هذه المقارنة بالأصل لأن المقارنة لا تصح إلا بين أمم في طور واحد من الحضارة، ومن ثم فإن اليونان عندما مروا في هذا الطور، لم يكونوا مختلفين عن العرب، فما يوحدهم في هذا الطور المشترك، هو العقل الميثولوجي، أي العقل الشعري كما يسميه طه حسين والذي يستدعي الدين، والكهانة، والنبوة، ويستدعي في السياق الجاهلي حسب ـ أمين ـ الكهانة والعرافة وزجر الطير والعياقة، بل نتلمس الرد على نزعة التمركز الأوربي والاستشراق، عندما يرفض ـ أمين ـ رأي المستشرق (أوليري) الذي يستند في حكمه على الخيال العربي بمعايير مغايرة لتاريخ الأدب العربي، ألا وهي معايير تاريخ الأدب الغربي.

ولا نظن بعد عرضنا للمقارنتين، مضطرين للتساؤل عن من هو الذي يسير على درب المستشرقين، صاحب فجر الإسلام، ذو الرؤية التاريخية الذي يرى في العقل حركة وصيرورة، أم صاحب «تكوين العقل العربي» ذو الرؤية الجانحة نحو البنيوية، التي ترى في العقل نموذجاً، نمطاً، نسقاً!؟ إن الرؤية العقلانية التاريخية النقدية أتاحت لأحمد أمين أن يشخص مظاهر الخلل في العقل العربي الجاهلي استناداً إلى انعدام العلية السببية في نظام العقل، ومن ثم ارجاعه هذا الخلل إلى العقل الميثولوجي الذي يميز أطوار البداوة في حياة الأمم، العرب أو اليونان، وهذه الرؤية العقلانية التاريخية النقدية، هي التي أتاحت لطه حسين أن يميز بين عقلين شعري، وفلسفي: والعقل الشعري بوصفه عقلاً ميثياً هو ما يميز العقل اليوناني قبل أرسطو الذي أخرج الشعر اليوناني الغنائي القديم وهو المعادل للشعر العربي الغنائي أبداً من مصفوفته النظرية الجمالية» بعد أن كان الغنائي يشكل ذروة الجمالية الأفلاطونية.

العقلانية التاريخية عند العميد أتاحت له أن يكتشف النظام المعرفي المطابق لنظام العقل العربي، من خلال اختياره لتضاد الشعر (الميث) والفلسفة (اللوغوس)، انطلاقاً من أن الشعر العربي هو أكثر تجليات العقل العربي ثباتاً، وهو الأكثر تمثيلاً للبنية اللاشعورية للثقافة العربية.

حتى أن مثال الجاحظ الذي أورده (أمين واستعاره منه الجابري) إنما هو أكثر تمثيلاً لمصفوفة طه حسين عن الشعر/ الفلسفة، فالبداهة والارتجال التي يخص الجاحظ بها العرب، إنما هو حكم يتصل بمزية من مزايا الشعر العربي بالضد من الصنعة، وليس كما يزعم ـ ناقد العقل العربي ـ في فهم قول الجاحظ، ليتأوله كما تتطلب مصفوفته، فيفسر قول الجاحظ، بأنه «يريد بذلك سرعة «الفهم» وعدم التردد في إصدار الأحكام[٢٧] مشدداً على الفهم.

ولو عدنا إلى النص وتابعنا استرسال الجاحظ في (البيان والتبيين)، لوجدنا أنه لا يقصد في «البديهة والارتجال» سوى الشعر، يردف الجاحظ قوله السابق: «ونحن أبقاك الله إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة في القصيد، والارجاز، ومن المنثور والاسجاع ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعنا العلم على أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة، والرونق العجيب، والسبك والنحت الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم في البيان أن يقول في مثل ذلك إلا في اليسير والنبذ القليل[٢٨].

ويختتم مقارنته ليقطع أي احتمال للتأويل في أنه يقصد أمراً آخر سوى الشعر بوصفه مأثرة العرب: و «أخرى أنكِ متى أخذت بيد الشعوبي فأدخلته بلاد الأعراب الخلص، معدن الفصاحة التامة، ووقفته على شاعر مفلق، أو خطيب مصقع، علم أن الذي قلت هو الحق، وأبصر «الشاهد عيانا» فهذا فرق ما بيننا وبينهم»[٢٩].

فالفرق ما بيننا وبينهم، إذن في الفرق ما بين ثقافة الشعر، ثقافة البداهة، الارتجال، الفطرة، الطبع، والأمور الدينية والروحانية من جهة، والثقافة العقلية الفلسفية، ثقافة المعاناة والمكابدة، طول الفكرة والمشاورة والمعاونة، وطول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، فهي ثقافة اكتساب وجهد كما هي ثقافة موضوعية (جسمانية) من جهة أخرى.

وعلى هذا كان مأخذ أحمد أمين على الجاحظ موا فقته - دون إرادة - على رأي الشعوبية التي تقارن بين أمتين في طورين مختلفين من أطوار الحضارة.

ولعل جوهر هذه المقارنة يبرز هنا بين طورين من أطوار تقدم العقل، فالطور الأول وهو الطور الشفهي، حيث صرف الهم إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، وحين المنح على بئر، أو بعير أو مقارعة (وعند صراع أو في حرب، فيصرف همه إلى المذهب وإلى العمود فتأتيه المعاني ارسالاً وتنثال الألفاظ انثيالاً، والطور الثاني هو طور الكتابة، حيث طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية ال اني علم الأول.

كان الشعر ثقافة الطور الشفهي، ولذا كان سباقاً على النثر، كان الشعر غناء، تعبيراً، انفعالاً، وجداناً، روحاً ترفرف في فضاء سديم الروح، تحل في الأشياء فتبعثها بعثاً سحرياً، فإذا الذات هي الوجود إذ تخلع أناها عليه، فإذا هي هو، وإذا هو إياها.

بينما الكتابة، النثر، الكتب، فهي معاناة ومكابدة، وطول نظر، وصف، تقرير، تموضع الذات في الوجود، لاكتساب جسديتها (جسمانيتها) بتعبير الشهرستاني، فالوجود يغدو فضاء للنظر والفعل، بعد أن كان فضاء للكلمة والتعبير والغناء (غناء الوجدان والأنا المنفصلة عن الوجود).

لقد استوعبت ترسيمة طه حسين هذه المنظومة التي تحدد نظامين للعقل، روحانية الشعر الشفهي وكهانيته وسحره وأحاديته واستبداده، وجسدية الكتابة وجسمانية الفعل في الوجود كجهد واكتساب، ونظر فلسفي عقلي متعدد، طليق، حر وديمقراطي، من هنا تتأتى وظيفية الوعي المطابق لعقلانية العميد التي تخاطب الحاضر العربي بوصفه وريثاً نموذجياً لمصفوفة الوعي الشعري للعالم وبمثابته وعياً روحانياً غيبياً كهانياً سحرياً نبوياً، أحادياً واستبدادياً.

العقلانية وانتاج الوعي المطابق في «تكوين العقل العربي»:

بعد أن عرضنا لتعريفات العقل، والعقل المكوَّن والمكوِّن، والنظام المعرفي، ودرجة انتاجها لوعيها المطابق لموضوعها، سنقوم بالتركيز على الوعي المطابق لمنظومة العقلانية من خلال درجة إجرائيتها الوظيفية في الزمن الثقافي العربي

الراهن، أي أن التحليل هنا سيركز على الوظيفة الايديولوجية للتوصيف الإبستمولوجي.

يستعير ناقد ـ العقل العربي ـ تعريفاً للثقافة من ادوار هيريو الفرنسي، الذي يقول: «الثقافة هي ما تبقى عندما يتم نسيان كل شيء»[٣٠].

ويردف مستخلصاً أن ما يبقى هو «الثابت» وما ينسى هو المتغير، وعلى ضوء هذا التعريف يطلق سؤالاً: «ماذا بقي في الثقافة العربية منذ «الجاهلية» إلى اليوم؟

وبمعنى آخر ماذا تغير في الثقافة العربية منذ «الجاهلية» إلى اليوم؟»[٣١].

لا ريب أن الإجابة التي تطرق العقل مباشرة دون دفعه لتحريك نشاط الذاكرة والتأمل في السؤال، سيكون ما تبقى ليس إلا الشعر، وهو الثابت (الثقافي) الوحيد الذي لم يطرأ تغيير على نظامه، فالعمود الشعري، لا يزال هو العمود الثقافي، ولا يزال هذا العمود، بعروضه، وتشطيره، وقوافيه يحتل الفسحة الثقافية والوجدانية العربية، حيث لم يتمكن الشعر الحديث حتى اليوم أن ينازعه فسحته، بل حتى أنه لم يتمكن من احتلال فسحة موازية.

فالشعر هو القاسم المشترك للعقل العربي في مرحلته الشفهية، والكتابية، وهو الذي ظل بمنأى عن تأثير الموروث القديم، يونانياً كان أم فارسياً أم هندياً، وكل المؤثرات التي داخلته لم تتعد موضوعاته، بما فيها الصوفية التي أثرته ـ لم تتمكن من هز عموده، فراحت تتكيف مع نظامه ومنطق مصفوفته، وبنية تشكيله (الشفهية البدوية والكتابية الحضرية) ولذلك لم يعرف الملاحم ولا التمثيل، ولا الحكايات الخرافية، ولا المأساة أو الملهاة، فالعقل الشفهي البدوي الذي انتجه، وأنتج نظامه المعياري القائم على البداهة والارتجال، ظل يتحكم بنظام الوعي العربي ورؤيته حتى اليوم، فهو إذن أكثر عناصر الثقافة العربية بما داخلها من برهان وعرفان ثباتاً في نظاميته أو هو الأكثر حضوراً في الذاكرة، النخبوية، والجماهيرية معاً.

والشعر هو الذي شكل المتن المرجعي لجمع اللغة واصطفائها وتقعيدها في عصر التدوين، وظل على هذه الحال حتى عصر ابن هرمه ١٥٠هـ.

حيث سيشكل الشعر مع الوحي أهم موجهين لتاريخية العقل العربي، حيث

اللحظة الجاهلية الشعرية ستشكل القيمة المعيارية للشعر لاحقاً، كما ستشكل لحظة الوحي قيمة معيارية تحكم نظام العقل في ميتافيزيقاه إن كان برهانياً أو بيانياً أو عرفانياً، فإنه سيقف عند حدودها، متكيفاً مع منطوقها الإلهي، فابن رشد ذروة العقلانية العربية الفذة يقبل الجميع في دائرته، القائل بقدم العالم، أو القائل بحدوثه ما دام لم يصطدم بالوحي «فليكن العالم والله قديمين معاً كما عند الفلاسفة، أو العالم محدث والله وحده قديم، كما عند المتكلمين، فالجميع يسلم بوجود الله إلا الدهريون»[٣٢].

ولهذا فهو عندما يناقض المتكلمين أو الفلاسفة فإنه يخطئهم أو يبدِّعهم، لكنه لا يكفر إلا أولئك الذين يتجاوزن لحظة الوحي، أي الدهريين.

هذا التعاضد بين الشعر كمشكل للعقل العربي ومنتج له في العصر الجاهلي، والوحي كمهيكل ومنتج للجهاز المعرفي للعقل اللإسلامي، احتوتها منظومة طه حسين، بوصفها عناصر في بنية واحدة تقابلها بينية العقل الفلسفي.

• إلا أن سفر نقد العقل العربي طرد الشعر ليس بوصفه فناً فحسب، وإنما بوصفه نظام رؤية للوجود يتأسس على عمود ظل النقد العربي لمدة أربعة قرون يضع لبناته وشروط انتاجه الفنية والفكرية والثقافية، هذا من جهة، أما الوحي الذي احتوى العقل العربي احتواء يمتد من لحظة الميلاد إلى الموت، وما بعد الموت، فقد مزق ـ الجابري ـ وحدته الميتافيزيقية إلى عقول (بيانية ـ عرفانية ـ برهانية) وهذه العقول بمجموعها لا تجرأ أن تقترب من عتبة قدسية الوحي ووحدته الموحدة للعقل في شتى تجلياته وتنوعاته المذهبية والعقائدية، التي لا تلبث أن تنقشر عن «أبستيم واحد» يشد جميع عناصر التنوع إلى وحدانيته.

ولهذا فإننا لا نظن أن استعارة مفهوم (بياجيه) عن اللاشعور، من ميدان السيكولوجيا التكوينية، إلى ميدان الأبستمولوجيا الثقافية، قد أتاحت للباحث مفتاحاً خاصاً لولوج اللاشعور المعرفي العربي التي تتيح له استبعاد الشعر، وتفتيت الرؤية إلى الوحي كبنى وأنساق متجاورة، مغلقة على ذاتها، فابن رشد على سبيل المثال الذي يقدم كمثل نموذجي للبرهان فلسفياً، سرعان ما يتكشف عن بيانية ساذجة وسطحية في فهمه لمحاكاة أرسطو، وكان ابن سينا (العرفاني) ـ حسب

الباحث - أقرب إلى فهم أرسطو في مسائل البيان ونظرية المحاكاة، بينما تجاوز عبد القاهر الجرجاني الاثنين معاً عندما ارتقى بنظرية البيان العربي إلى مستوى نظام البرهان.

وعلى هذا تبدو لنا النظم المعرفية التي ينتجها «تكوين العقل العربي» وكأن كل نظام له موضوعه، فإذا ما انتقلنا بأحد الأنظمة إلى موضوع آخر كف عن أن يكون نظاماً، وإلا كيف يمكن لنظام العرفان أن يحقق تطابقاً مع علوم اللغة والنحو مثلاً؟ وكيف يمكن للهرمسية والغنوص والأفلاطونية الجديدة أن تمارس علومها السحرية في بنية اللغة نحواً أو تركيباً؟.

بل إن هذه النظم «الإبستمولوجية» يتم التخلي عنها، لصالح نظم جديدة في كتابه «العقل السياسي العربي»[٣٣]، حيث تتحول هذه النظم إلى ثلاثية مغايرة «القبيلة والغنيمة، والعقيدة» وكأن لكل حقل من حقول الثقافة عقله، ولا نظن أننا بحاجة إلى القول أن نظاماً معرفياً ما، لا يمكن أن يكون نظاماً ما لم يحافظ على وحدته إذ يخترق شتى حقول المعرفة والنشاط الاجتماعي والثقافي بتنوعه، ليرده إلى وحدته المنهجية.

ونظن أن هذا الفهم لـ (النظام المعرفي) لا تختلف عليه مناهج البحث التاريخي، إذ تبحث عن البنية التاريخية في وحدة البناء التحتي و الفوقي، أو مناهج البحث الوضعية (بنيوية أو فينومينولوجية) حيث البحث عن وحدة البنية أو وحدة الظاهرة[٣٤].

هذا ما يتصل بمستوى مطابقة العقلانية لموضوعها، على المستوى المنهجي، أما مدى مطابقة هذه العقلانية لمشكلات «تحديات الزمن الثقافي العربي ومشكلات التقدم» أي وظيفة العقلانية في الميدان التراثي ومدى استجابتها لهموم الحاضر، فإننا سنناقش عدداً من المساءلات التي يطرحها - ناقد العقل العربي - تحت هذا العنوان المومأ إليه:

يقول: «التاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ «فرق» وتاريخ «طبقات» وتاريخ «مقالات «... الخ، إنه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي، نعم إن طريقة القدماء هذه

كانت تمليها عليهم ظروفهم... إنما اللوم علينا لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة.

إن هذا الانقياد يصرفنا عن اكتشاف الكل الذي يحمل فعلاً الوحدة الثقافية العربية. وذلك أنه وراء «تاريخ» الاختلاف والتعدد والصراع والانفصال يثوي تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال، إذا فعلى أنقاض تاريخ الأجزاء، الممزق المبعثر، يجب أن نبني تاريخ الكل»[٣٥].

لن يمر على إعلان ـ الباحث ـ أنه على أنقاض تاريخ الأجزاء الممزق المبعثر، سيبنى تاريخ الكل، أكثر من عشرين صفحة لنفاجأ بأن العقل العربي الذي يبحث عن وحدته وراء «تاريخ الاختلاف والتعدد» هو عقلان «عقل سني» و «عقل شيعي»، بل ويرفض اعتدال المستشرقين في تذريرهم للعقل العربي، عندما يتحدثون عن «الاسلام السني»، «الاسلام الشيعي».

يقول: «وإذا كان كثير من المستشرقين يتحدثون عن «إسلام سني» و «إسلام شيعي» فلعل التمييز في الثقافة الإسلامية بين «عقل سني» و «عقل شيعي» يكون أقرب إلى الصواب، باعتبار أن الأمر يتعلق لا «بعقيدتين بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرءان نفس العقيدة»[٣٦].

من المعروف أنه لا بد للنظام المعرفي، لكي ينطوي على اكتماله المنظومي، من جذر (ابستمي) واحد، ولا ندري ما هو «الابستيم» الذي يميز «العقل الشيعي» عن «العقل السني» سوى «الوحي» فالوحي هو «ابستيم» العقل الإسلامي، وما تعدد القراءات الفقهية، ولا كثرة المذهب الكلامية والفلسفية، إلا تنويعات حول سلم تعاليه المقدس.

وبغض النظر عن الحماس الايديولوجي لصاحب مشروع (اليسار الإسلامي) حسن حنفي في تأوله التوظيفي الايديولوجي لـ «الوحي» فهو محق عندما يعتبر «الوحي» فاعل الفعل في الحضارة العربية الإسلامية وتطورها ومسارها على امتداد قرون، حيث «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل يرجع كله إلى الوحي» و «ما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليسوا مصدراً لها»[٣٧]. أليس المعتزلة هم القائلون «لا فاعل إلا الله»؟.

إن الخطاب في «تكوين العقل العربي» يقوم بلعبة التمويه في مواجهة أفق انتظار القارئ، يوهمه بأنه يرد على المستشرقين ليمارس استشراقاً أعنف، بعد أن يطمئن القارئ أنه مدافع عن هويته وأناه الحضارية، وعن الاستقلال الذاتي التام للأمة التي ينتمي إليها، هكذا فعل خطاب تكوين العقل مع القارئ في علاقة أفقه العقلي مع أحمد أمين فالايهام بسير أمين على درب المستشرقين تتيح للخطاب أن يظهر الأصالة، حيث تبدو الابستمولوجيا والبنيوية وفوكو وبياجيه ولالاند وفيستو جيير وكأنهم جميعاً من «يثرب»، مما دفع عنه (الخطاب) تهمة النظر إلى العقل على أساس الجنس أو العرق، بعد أن رمى بها في مرمى أحمد أمين.

وعلى هذا فلكي يخفف من وقع الصدمة على أفق انتظار المتلقي تجاه أطروحة الـ (عقلين الشيعي والسني) يوهمه الخطاب بأنه يرد على المستشرقين ليضمد الجرح النرجسي القومي للقارئ، ثم ينكأ هذا الجرح بمبضع آخر.

فإذا كانت الأطروحة الاستشراقية، تتحدث عن إسلامين (سني - شيعي) فهي في كل الأحوال، تنسبهم إلى المشترك الإسلامي بينهما، ومن ثم يبقى المذهبان في دائرة الإسلام/ فهما بهذه الحالة يحتلان ساحتين في دائرة واحدة.

أما القول بأنهما (عقلان) فذلك يعني أنهما يمثلان نظامين معرفيين، والنظام المعرفي نسق بالتعريف والنسق نظام مغلق بنيوياً، والبنيوية مستوى منهجي أساسي في تأسيس نظام الخطاب في «تكوين العقل العربي» وعلى هذا فإن ما كان مبعثراً، ومجزءاً وممزقاً، ينتظم في شرخ عقلين، نسقين (سني - شيعي) والأنساق إذ تنهض على الاستقلال والانغلاق على نصوصيتها، فإنها أيضاً تقوم على القطيعة، لأن حركتها حركة تناظر، لا حركة جدل، حركة اعتماد، لا حركة نقلة وفق الصيغة التي يستعيرها الباحث - من إبراهيم بن سيار النظام.

هذان النسقان المتناظران، سيشكلان لحمة وسداة مشروع نقد العقل العربي من خلال نسقي (العقل البياني السني) و(العقل العرفاني الشيعي) أي «اللامعقول العقلي» أو «العقل المستقيل» يقول - الباحث - عن تاريخ الوحدة والتكامل والاتصال والذي يريد أن يبني تاريخ الكل على أنقاض تاريخ الأجزاء «عملت هذه المعارضة الشيعية ذاتها على توظيف منتجات «العقل المستقيل» كأساس أبستمولوجي لايديولوجيتها،

بل استقت منها فلسفتها الدينية والسياسية بصورة مباشرة»[٣٨].

هل هناك استحضار لخصومات وخلافات وصراعات الماضي أكثر من اتهام أحد المذاهب للآخر بأن عقله مستقيل؟ هل يمكن أن يصدر مثل هذا الحكم عن فقيه أصولي سني حتى ولو كان مغالياً؟

بل إن الموحد للعقل العربي ينخرط بحماس أشد في صراع الماضي، صراع الملل والنحل، عندما تتوحد في الآخر، المغاير للمعقول الديني السني، صفتا (العرفان الشيعي) والجنس الفارسي المهزوم، يقول الباحث: فمن جهة كانت إيران الكبرى كلها، قبل الإسلام وبعده، مسرحاً للعديد من الحركات الدينية والفلسفية ما جعل الولاء السياسي هناك مشروطاً، إلى حد كبير بوجود ولاء فكري سابق... هكذا تم الترويج، وعلى نطاق واسع، لـ فلسفة «تضم أمشاجاً من الفيثاغورثية الجديدة والأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الحرانية والعلوم السرية الهرمسية، بالإضافة إلى عناصر من الفكر الإيراني الزرداشتي القديم، مما كرس النظام العرفاني في إيران كلها وجعله يؤسس هناك الثقافة الفلسفية بمختلف فروعها»[٣٩].

في سياق الإشكالية المركزية التي توجه بحثنا، وهي إشكالية العقلانية ومدى انتاجها الراهني لوظيفة الوعي المطابق بالواقع فيما هو عليه وما يمكن أن يكون عليه في منظور الوعي النهضوي التنويري العقلاني التاريخي (طه حسين) ومنظور الوعي العربي العقلاني المعاصر (الجابري) سيتبدى لنا مدى التغاير في الوظيفة الإجرائية لانتاج الوعي المطابق بحاجات الواقع إلى التغيير. ففي الخطاب العقلاني النهضوي (طه حسين) تحضر علاقة التناظر بين العقل والنقل والعلم والدين، كخطين متناظرين كنسقين، ساحتين، الأولى (العقل) نظرة إلى العالم مستقلة عن الأسباب الخارجية عن الطبيعة والتاريخ، والثانية (النقل ـ الدين) نظرة ذاتية وجدانية، مشاعرية، لها كل الحقوق التاريخية والإنسانية أن تفرح وتتألم، تشعر وتتأثر.

إنهما نسقان، متغايران، متناظران، لا يلتقيان إلا في ظل الكهنوت، والاستبداد والحكم المطلق فلا بد من تحريرهما معاً، لفك الارتباط بينهما، وطه حسين في ذلك أشد إخلاصاً للمنهجية (الرشدية) في القراءة التأويلية لعلاقة العقل بالنقل (الحكمة والشريعة) من داعية الانتظام بتراث ابن رشد (الجابري).

وطه حسين في انتظامه بالتراث الرشدي، أنتج وعياً عقلانياً مطابقاً بحاجات المجتمع الإسلامي، لتحرير العقل، العلم، الفكر، من قبضة (الميث ـ اللاهوت ـ الأهواء الدينية وعالمها المشاعري المشروع على المستوى الإنساني).

فالانتظام بالتراث الرشدي لا يمكن أن يقود إلى البحث عن إنساق، وجذور (أبستمية) داخل العقيدة الواحدة، النسق الإيماني ذي الجذر الأبستمي الواحد (الوحي)، فذلك تمزيق للوحدة الحضارية والثقافية التي كان للإسلام بتياراته، ومذاهبه، الفضل الكبير في الحفاظ على الذاتية الثقافية للشعوب الإسلامية، والتي تستدعي العقلانية النقدية التاريخية، تحرير وعيها الديني من أمشاج الفيثاغورثية الجديدة والأفلاطونية المحدثة، وكل مظاهر (الميث) التي تبطنها عقائدها، ومذاهبها التي تنتمي إلى جذر (أبستمي) واحد، إن كان هذا الإسلام شيعياً إيرانياً، أم سنياً عربياً، والمدخل الوحيد لذلك هو عقلنة هذا الإسلام، تحديثه، ومن ثم علمنة ايديولوجياه.

وأبرز مثال عياني ملموس، على الأداء الوظيفي الموحد لكلا الإسلامين (الإيراني والعربي) هو تحول إيران (النظام الإسلامي إلى مركز استقطاب وتوجيه لكل حركات الإسلام السياسي في العالم الإسلامي اليوم إن كان سنياً أم شيعياً، وإن بدت بعض التمايزات بينهما فهي تعود إلى مستوى المصالح السياسية والقومية وليس العقيدية.

إن «المستوى المهيمن» في علاقات تيارات الإسلام السياسي اليوم هو المستوى العقيدي لموحد لتمايزات المذاهب، وأي تمايز أو تغير فهو ينتمي إلى مستويات أدنى، تتصل بسلطة السياسة لا بسلطة المعرفة وطموح سلطة السياسة (الإيرانية) إلى الدمج بين السلطتين (السياسية والمعرفية) دون أن تأبه للنظام العرفاني الذي يخصها (الجابري) به دون الوعي البياني والبرهاني.

بل إن إيران العرفانية الغنوصية الهرمسية الزرادشتية، حققت قبل الثورة ضرباً من ضروب التحديث والعصرنة، وأمشاج وعي بورجوازي عالمي حديث لا يناظرها فيه في العالم الإسلامي (البياني المشرقي) أو (البرهاني المغربي) سوى تركيا البلد الإسلامي الوحيد الذي يعلن العلمنة نهجاً رسمياً.

هل هذه القطيعة المعرفية ـ التي بشرنا بها الباحث في تمهيده النظري ـ مع الزمن الثقافي «الواحد» التشديد من عندنا ـ الذي يمتد في الواقع العربي منذ الجاهلية إلى اليوم؟[٤٠].

هل القطيعة وتدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة، تكمن في الارتقاء بصراعات الماضي إلى مستوى ترسيمها (ابستمولوجيا)؟ إن الصراع السياسي القديم حول (الإمامة) والذي كان يدور في إطار شرعية (الوحي) حول سؤال هل الإمامة توقيف أم تكليف، ولجوء كل طرف للبحث عن غطاء ايديولوجي (الشرعية الدينية المستمدة من الوحي) لموقفه السياسي.

هذا الصراع السياسي المغطى بالمشروعية الايديولوجية في دائرة (الوحي) يدفع ويعمق بمناهج بحث حديثة، لترتقي به إلى مستوى القطيعة الأبستمولوجية بين عقلين، هما على الأرجح عاجزان عن اكتشاف نفسهما فيهما، لأنهما عاجزان بالأصل عن فهم «عجمة الحداثة» أو أدواتها المعرفية في خطاب ناقد العقل العربي، ولو أن هذين العقلين (السني والشيعي) أتيح لهما ترجمة خطاب «تكوين العقل العربي» إلى لغتهما الأصولية لاستنكرا أن يكون بينهما هذا الفج العميق، ولاستغفرا ربهما أن يكون الشيطان قد وسوس في عقولهما إلى حد بلوغ هذا الأمر الإدّ.

هذا الأمر الإدُّ لم يتوقف عند حدود شرخ العقل العربي عمودياً إلى عقلين، بل يعمد إلى شرخ أفقي بين مغرب ومشرق عندما يخص المغرب بـ «العقل البرهاني» ويبقى البيان والعرفان عقلين للمشرق.

ويجد أن لابد من الانتظام في عمل سابق، أي التراث، يقول: «نعود فنؤكد على أن ما تبقى في تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي»[٤١].

فيدعونا إلى الأخذ بـ «ظاهرية» ابن حزم التي كانت ثورة ضد «العقل المستقيل» بأخذها بوجوب الاجتهاد على كل شخص، والتمسك بـ (ظاهر) النصوص، وفهمها داخل دائرة مجالها التداولي الأصلي.

وبنظرة الشاطبي الجديدة إلى «الأصول» لتجاوز علة الأحكام في الألفاظ، إلى علة الأحكام في المقاصد، عالم المصلحة، حيث مبدأ «الضرورات تبيح المحظورات».

وابن رشد يحل لنا مشكلة سلطة «التجويز» رغم خطورتها لأنها تتعلق بالإرادة الإلهية وقضائه وقدره، حيث أن صاحب «الكشف عن الأدلة في عقائد الملة» يضمن لنا إن الإرادة الإلهية المطلقة لن ينال منها أذى، ما دامت هي التي قضت أن تكون حرية الإنسان وقدرته واطراد قونين الطبيعة... الخ كل ذلك مظاهر لسنة الله.

وإذا أضفنا إلى هذا الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية، ذلك المفوم الخلدوني الشهير، مفهوم «طبائع العمران» الذي يعني وجود قوانين تنتظم الحياة الاجتماعية وتحكم الأحداث التاريخية، عندها يتحرر العقل العربي عن ذلك التصور الذي يربط بين التجويز، بين اللاعقل والعبث المخيف، ويأخذ بالسببية، وبذلك يمارس سلطته[٤٢].

وفي الحقيقة لا نعرف ماذا يعني أن ننتظم في عملية التجديد من خلال هذا التشكيل (ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون) دون أن تعني عملية الانتظام هذه أن نأخذ بهذا الجانب من التراث ونترك الجوانب الأخرى التي قدحها قدحاً، فهو بعد صفحتين من هذه الدعوة الصريحة لمبايعة هؤلاء الأئمة العقلانيين، يريدنا أن نتجاوز السؤال المزيف والرائج، المطروح في صيغة «ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك» ويعتبر أن التحليل الذي قدمه في هذا الكتاب بجزأيه يجعل هذا السؤال غير ذي موضوع..!؟[٤٣]. ولا يدري المرء بعد سلسلة الانتظامات هذه التي يدعو لها ناقد العقل العربي.. كيف يمكن له أن لا يجد في سؤال ماذا نأخذ وماذا نترك، سؤالاً غير ذي موضوع، إلا إذا كان ناقد القعل العربي يعتقد أن المشكلة يمكن حلها، كلامياً، لفظياً، باستبدال كلمة الأخذ بـ (الانتظام)، فلا يعدو حل المشكلة سوى أن نستبدل مفردة (نأخذ) من ابن حزم، والشاطبي، وابن خلدون وابن رشد) بمفردة (ننتظم)!؟. ومن ثم استبدال مفردة (ترك) ابن سينا، الفارابي، العقل البياني والعرفاني، بمفردة (عدم الانتظام) في سلسلتهم!

عل كل حال، ليس هنا مجال مناقشة الشرح الأفقي الذي يضيف إلى التمزيق

العمودي الطائفي للأمة تمزيقاً إقليمياً بين مشرقها ومغربها، بل شرقها (ويمثله ابن سينا) وغربها (ويمثله ابن رشد).

ليعطي هذا التقسيم إيحاءات جغرافية يربط المغرب بالغرب بما يمثله من حضارة بحرية وربط الشرق بعالم الصحراء الوارث للعرفان والسحر، من خلال التأسيس على تمايز منظومي يحكم مشروع نقد العقل العربي بمجموعة، وهو «عقل الشرق» و «عقل الغرب».

لقد قام سمير أمين بتفكيك هذا الزعم، الزعم القائم على خرافة بل على «عدم إدراك وحدة الفلسفة السابقة على الرأسمالية، والتي أدت إلى عدم تقييم سليم للتشابه العميق بين فلسفات «الشرق» (الهندية والإسلامية وغيرها) وبين فلسفة «الغرب» (المسيحي) للقرون الوسطى، ويضيف أمين «أما نحن فقد أردنا هنا أن نبين بالتحديد هذا التشابه وأن نضع مختلف روافد الفكر الميتافيزيكي (ويمثل الغنوصية والكسموجونيا إلى جانب منطق الاستدلال) في هذا الإطار الموحد»[٤٤].

إن الحديث عن تفكيك سمير أمين لخرافة «عقل الشرق» و «عقل الغرب» وتفكيك أطروحة العقل المشرقي السينوي، والعقل المغربي الرشدي، سيكون له مجاله المستقل، فهذا المفكر ـ أمين ـ لا يزال يتفرد بخطاب متميز في الفكر العربي المعاصر، بما يتميز به هذا الخطاب من مستوى مركب في بنيته التفسيرية والتحليلية بتعدد المكونات المرجعية التي يستند إليها نظام الخطاب عنده، في مستوياته، الاقتصادية والسوسيولوجية والفلسفية والثقافية والسياسية.

قبل أن ننتقل لمناقشة وظيفية المنهج العقلاني التاريخي النقدي في انتاجه لوعيه المطابق لموضوعه، في وظيفته التوصيفية ووظيفته التغييرية عند طه حسين، نريد أن نورد هذه الملاحظات التي يتأمل فيها أبو حيان التوحيدي زمنه، لنرى كيف يمكن لعين العصر أن ترى هذه التمايزات الأبستمولوجية بين «العقل الشيعي والعقل السني».

لقد لاحظ أبو حيان التوحيدي أصولاً أربعة في المجتمع تختص بأربعة من الفئات يوردها لنا هادي العلوي في «مستطرفه الجديد» وهذه الفئات:

الحماقة: للكتاب، أي الموظفين.

الرقاعة: للقضاة.

الرعونة: للعيارين والشطار.

الجنون: لفئات من المتخاصمين حول أفضلية أبي بكر وعلي، أو أفضلية بلدانهم وقراهم ومدنهم أو المتعصبين للأشياء الصغيرة...[٤٥].

طه حسين والمنهج العقلاني التاريخي:

العقل عند طه حسين كما أشرنا عقل كوني واحد محكوم بمبدأ التشابه الخلدوني الذي يفضي إلى الوحدة العقلية للجنس البشري، وتباينه يعود إلى ما تختلف عليه الظروف التاريخية، فليس هناك «عقل عربي» و «عقل أوروبي»، فهما ليسا نسقين متناظرين لا يلتقيان، فإذا كان العقل العربي يغلفه ضباب الرؤيا الشعرية (الميثية)، فإنما مر اليونان في هذه المرحلة في طور بداوتهم، قبل أن ينتقلوا إلى العقل الفلسفي (اللوغوس) وتتبدى الأهمية النظرية لاستقراء طه حسين وتأسيسه لترسيمة شعر/ فلسفة من خلال ما تحققه من وظيفة عقلانية في انتاج وعي مطابق لتحديات الواقع المعاصر فيما هو عليه، وحاجاته إلى التغيير والتقدم:

١ ـ الشعر في مرحلتيه (الشفهية والكتابية) أكثر تمثيلاً للبنية اللاشعورية في الوعي العربي، والكامنة وراء تاريخه الثقافي، أكثر من الفلسفة الإسلامية التي لا تحتل إلا ساحة من ساحاته، وهي ساحة النخبة العالمة.

فالشعر إذن هو عنصر الثبات الوحيد الذي يتمتع بحضور عياني تتمحور حوله الثقافة العربية حتى اليوم دون تأول أو استنباط يلوي العقل للاستجابة لترسيمات مضطرة للسكوت عن الحجم الأكبر من التراث العربي.

فالعمود الشعري بيناه الخارجية (عروض ـ تشطير ـ قافية) لا يزال حتى اليوم قائماً، راسخاً دون منازعة جدية من الشعر الحديث، وتماماً كما أسلمه الأعرابي للشاعر الإسلامي فالأموي فالعباسي، وهكذا هبوطاً حتى اليوم على حد تعبير ابن رشيق.

فإذا كان العقل قد أنتج هذا النظام، فإن هذا النظام قد رد له هذا الجميل فراح

العقل ينتظم فيه وفق ثوابته ومبادئه النظرية التي تشغل ساحة التراث أضعاف ما تشغله الفلسفة الإسلامية.

٢ ـ طه حسين في وضعه لهذه الترسيمة، فإنه كان يتوزعها مع أحمد أمين، إذ أخذ الشعر وتاريخ الأدب، لينتج معادلاً نظرياً لتاريخ العقل العربي الذي يضعه أحمد أمين، والتاريخ السياسي الذي تكفل به عبد الحميد العبادي.

هكذا كان يتأسس المشروع النهضوي على رؤية شمولية لا تبتر ولا تشطر، ولا تستبعد جانباً وتسكت عن جوانب، وتاريخ هذا العقل المحكوم ببنية ميتافيزيقية، كان ينتج معادله في الشعر كرؤية سحرية ولا تاريخية، حيث ظلت المناهج النظرية للنقد العربي تقدم الشعر الجاهلي بوصفه لحظة النموذج البدئي، وبمثابته لحظة الانبثاق الأولى للعبقرية، وحيث يبدو التاريخ وكأنه حركة تقهقر باتجاه النماذج الأردأ، فكلما ازداد الابتعاد عن اللحظة الشعرية البدئية الأولى، كلما ازددنا هبوطاً حسب تعبير ابن رشيق في توصيفه لتاريخ تحولات الشعر العربي، من شاعر إلى شويعر فشعرور، وهكذا هبوطاً.

تماماً كلحظة «الوحي» التي ظلت هي اللحظة النموذجية البدئية الأولى «لا فاعل إلا الله» فكلما هبطنا بالزمن ابتعاداً عن هذه اللحظة كلما أوغلنا في الجاهلية، حتى بلغنا جاهلية القرن العشرين! وهكذا تتفاعل العناصر، الشعر كرؤية سحرية لا تاريخية، الوحي كرؤيا دينية ميتافيزيقية والسياسة كنظام للاستبداد.

٣ ـ طه حسين لم يكن يريد أو يدعو إلى قطيعة ابستمولوجية أو ثقافية أو أدبية مع التراث، بل أراد أن يجدد مناهج الرؤية لهذا التراث للكشف عن قيمه الفكرية والجمالية بعد أن عافتها الأجيال الشابة، بسبب تضييع المناهج القديمة لها وعجزها عن اكتشاف عناصر الحياة فيها، فقتلتها بالتكرار، والشروح، وشرح الشروح والعنعنة، وعلى هذا فهو بتقديمه لكتاب صديقه وشريكه في مشروعه الفكري أحمد أمين في فجر الإسلام يبادهنا بوضوح أنه يريد استعادة وعي أجيال الأمة لتاريخها الثقافي بعد أن راحت تنصرف نحو الثقافة والآداب الأجنبية، فهو لا يريد أن يقطع، ولا يزعم أنه يؤسس لعقل جديد من خلال البحث التراثي، بل ببساطة يريد أن يكون التراث حيث يجب أن يكون، أن يتموضع في العقل في حدود ما

ينبغي على عقل الأمة أن تحتفظ به من مقومات الهوية، والذات الحضارية للأمة، دون ضوضاء وضجيج وصخب عن أهمية استثنائية لهذا التراث، ولا ردود فعل تبخيسية نحو قيمته.

فالرجل يتحرك في بهو التاريخ الثقافي والفكري والأدبي، وكأنه يتحرك في بيت أبيه، ليس بحاجة لاثبات حقه فيه، ولا لأحد الحق في تشكيكه بهذا الحق، دون عقد الأصالة أو المعاصرة، والتراث أو الحداثة. إنه الحس التاريخي السليم المعافى الذي لم يكن حسه السليم هذا في ثقته بالتقدم والعقل، ليتوقع كل هذا التأثيم الذي لحقه ولحق جيله النهضوي، التأثيم الأصولي، والتأثيم الحداثوي.

٤ ـ الانتقال من الشعر إلى الفلسفة، هو انتقال إلى النثر، نثر الحياة المدنية بجوانبها المتنوعة، نثر الحرية ونثر الحوار والديمقراطية، نثر سياسة لا تقوم على واحدية الاستبداد بل على تعددية الأحزاب، وتعددية الرأي وأساليب الصراع، فانتقال اليونان من بداوتهم الشعرية، إلى مدنيتهم العقلية الفلسفية، ليس إلا معادل انتقال إلى المجتمع المدني، والخروج من التراث إلى التاريخ، وذلك هو التحدي العقلاني الرئيسي للزمن الثقافي العربي تجاه مشكلة التقدم، فالاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وادخالنا نهائياً في التراث، فكان أول من اهتم بطرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب الاستعماري، أو على الأقل مفكرو الغرب المتمركز على ذاته ولكي نستجيب للتحدي ونخرج من هذا المأزق، فلا بد من «الثورة التي تفصل المجتمع ـ وفي أن واحد ـ عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها، وعن هياكل المجتمع القديم»(٤٦).

الهوامش:

١ ـ راجع تجديد الفكر العربي ـ زكي نجيب محمود، دار الشروق، بيروت ـ ١٩٨٧ ـ ص٢٩٤ ـ ٢٩٨.

٢ ـ المرجع نفسه ـ ص٢٩٤ ـ ٢٩٨.

٣ ـ دفاعاً عن المادية والتاريخ ـ د. صادق جلال العظم ـ دار الفكر الجديد ـ بيروت لبنان ـ الطبعة الأولى ١٩٩٠ ـ ص٣٥.

٤ ـ راجع: «النظرية المادية في المعرفة» ـ روجيه غارودي ـ ترجمة إبراهيم قريط ـ دار دمشق ـ طبعة ثانية، ص٣٤١ ـ ٣٤٢.

٥ ـ راجع كتاب «نحو نظرية للثقافة» (نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس) معهد الإنماء العربي ـ الطبعة الأولى ١٩٨٩ ـ ص٩ ـ ١٠.

جدير بالتنويه أن هذا الكتاب من النصوص النادرة في اللغة العربية والتي تنطوي على تكامل في المنظومة المنهجية المؤسسة للمنهج النقدي التحليلي الشمولي، وهو يدلل من جديد على أن سمير أمين يتفرد بخطاب مركب في بنيته التفسيرية والتحليلية بتعدد المكونات المرجعية التي يستند إليها نظام الخطاب عنده، في مستوياته الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية والثقافية والسياسية، ذلك على مستوى المنظور والرؤية، أما على مستوى الموقف فهو من القلة القليلة التي لم يلحقها رهاب الإنهيارات الأخيرة.

ربما لأنه كان سباقاً لاستبصارها ـ فلم يتصدع، مبرهناً من جديد على أنه المثقف اليساري الوطني اليمقراطي العضوي بامتياز.

٦ ـ المصدر نفسه ـ ص١٧٦.

٧ ـ لقد أصدر الجابري كتابه (نقد العقل العربي) في ثلاثة أجزاء (تكوين العقل العربي) ـ (بنية العقل العربي) ـ (العقل السياسي العربي).

٨ ـ نظم المجلس القومي للثقافة العربية بالتعاون مع المنظمة العربية للثقافة والعلوم في تونس بين ١٢ و ١٧ أيلول ١٩٨٨، ندوة عن «العقلانية العربية واقع وآفاق» وقد حددت الورقة جملة محاور انصبت حولها المداخلات، لكن الورقة تجنبت الحديث عن «العقل العربي» لما يرتبط بهذا المفهوم من دلالات عرقية، ولذا فضل المتناظرون الحديث عن العقلانية العربية.

ـ راجع بهذا الخصوص ـ مجلة الوحدة العدد ٥١ ـ كانون الأول سنة ١٩٨٨ ـ مقدمة العدد.

ـ تكوين العقل العربي ـ محمد عابد الجابري ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ص١٤ ـ ٢٣.

٩ ـ راجع: كتابنا طه حسين: العقل والدين، (بحث في مشكلة المنهج) ـ عبد الرزاق عيد ـ مركز الإنماء الحضاري حلب ـ ١٩٩٥ ـ ص٧٩ ـ ٨٤.

حيث يتبدى لنا مدى انطواء نص طه حسين على فهم للعقل بوصفه أداة للتفكير، نظاماً مفهومياً، وذلك منذ صدور كتابه «قادة الفكر» سنة ١٩٢٥.

١٠ ـ قادة الفكر ـ المجلد الثامن ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٧٣ ـ ص١٩٣.
١١ ـ تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري ـ دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨٤ ـ ص٣٤.
١٢ ـ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ـ المجلد الثامن ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٨٤ ـ ص٤٤.
١٣ ـ المصدر السابق، ص٤٦.
١٤ ـ المصدر السابق، ص٤٨.
١٥ ـ مستقبل الثقافة في مصر ـ القاهرة ١٩٣٧ ـ ص٢٨.
١٦ ـ تكوين العقل العربي، د. عابد الجابري ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٤ ـ ص٣٧.
١٧ ـ المصدر السابق، ص٣٧.
١٨ ـ المصدر السابق، ص٤١.
١٩ ـ المصدر السابق، راجع الهامش ـ ص٥٥.
٢٠ ـ فجر الإسلام ـ أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الحادية عشرة ـ ١٩٧٩ ص٣١.
٢١ ـ المصدر نفسه، ص٣٦.
٢٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٧.
٢٣ ـ المصدر نفسه، ص٤٠٠ ـ ٤١.
٢٤ ـ المصدر نفسه، ص٤٠.
٢٥ ـ تكوين العقل العربي ـ سبق ذكره ـ ص٣٢.
٢٦ ـ المصدر نفسه، ص٣٣.
٢٧ ـ المصدر نفسه، ص٣٢.
٢٨ ـ البيان والتبيين ـ الجاحظ ـ الشركة اللبنانية للكتاب ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ ص٤٠٥.
٢٩ ـ المصدر نفسه، ص٤٠٥.
٣٠ ـ تكوين العقل العربي ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٣٨.
٣١ ـ المصدر نفسه، ص٣٨.
٣٢ ـ في التراث والتجاور ـ علي أومليل ـ المركز الثقافي العربي ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٠ ـ بيروت ـ الدار البيضاء ـ ص٣٣ ـ ٣٤.
٣٣ ـ العقل السياسي العربي ـ محمد عابد الجابري ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩٠.
٣٤ ـ راجع كتاب: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ـ جورج طرابيشي ـ دار الساقي ـ ١٩٩٣ ـ ص٧٦ ـ ٧٧.
٣٥ ـ تكوين العقل العربي ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٤٦.
٣٦ ـ المصدر نفسه، ص٦٨.

٣٧ ـ حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت ـ دار التنوير ١٩٨١) ص٦٤ ـ ٦٥، وكتابه دراسات إسلامية ص٢٢٩ ـ عن «المثقفون العرب والتراث» دار الريس ـ ١٩٩١ ـ ص٣٣.

٣٨ ـ تكوين العقل العربي ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٣٤٨.

٣٩ ـ المصدر نفسه، ص٢٧٠. وراجع حول ذلك «مذبحة التراث» ـ جورج طرابيشي ـ مصدر سبق ذكره ص٧٨ ـ ٨١.

٤٠ ـ المصدر نفسه، ص٥٢.

٤١ ـ بنية العقل العربي ـ د. عابد الجابري ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ الطبعة الثالثة بيروت ـ ١٩٩٠ ـ ص٥٦٩.

٤٢ ـ المصدر السابق ـ راجع ص٥٦٩ ـ ٥٧١.

٤٣ ـ المصدر السابق ـ ص٥٧٣.

٤٤ ـ نحو نظرية للثقافة ـ مصدر سبق ذكره ـ راجع الهامش ص١٨٦ ـ ١٨٧.

٤٥ ـ المستطرف الجديد ـ هادي العلوي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٠ ـ ص١٥٣.

٤٦ ـ في التراث والتجاور ـ مصدر سبق ذكره ـ راجع ص١٦ ـ ١٩ ـ ٢٠.

الفصل الثالث

على هامش حوار الجابري وحنفي

نظَّمت مجلة «اليوم السابع» الصادرة في باريس حواراً بين المشرق والمغرب حول عدد من الإشكالات التي تشغل الفكر العربي المعاصر، وقد مثل المشرق الدكتور حسن حنفي، ومثل المغرب الدكتور محمد عابد الجابري.

وقد تناول هذا الحوار عدة مسائل: الأصولية أو السلفية وصلتها بالعصر ـ العلمانية والإسلام وقضية فصل الدين عن الدولة ـ الوحدة العربية واحتمالاتها الإقليمية والاندماجية ـ الليبرالية وموقعها في الوطن العربي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ـ الحداثة والتقليد ـ الناصرية ـ العرب والثورة الفرنسية... الخ.

ومن المؤسف أن حواراً بين مفكرين مهمين كالجابري وحنفي لا نقع عليه إلا مصادفة عن طريق أصدقاء قادمين من هنا وهناك حاملين بعض هذا الحوار مهرباً عبر الحدود، وذلك في الزمن العربي الذي لم يشهد يوماً إلحاحاً على شعار الوحدة القومية كيومنا هذا.

لقد كان متاحاً للقارئ والمثقف العربي أن يتابع حوارات محمد عبده وفرح انطون ومعارك طه حسين الفكرية، والصراعات الايديولوجية القومية والماركسية والدينية في زمن ما قبل قيام المؤسسة السياسية القومية أكثر ما يستطيعه اليوم في زمن تضاؤل الكرة الأرضية عبر الثورة المعلوماتية والسلكية واللاسلكية والأقمار الصناعية التي تمكّن المواطن العربي من متابعة كل مباريات كرة القدم العربية منها والعالمية.

الليبرالية الشعبوية:

يتحدَّث الدكتور حسن حنفي عن الليبرالية في هذا الحوار، بوصفها لفظاً معرباً استقر في فكرنا المعاصر كتعبيرٍ عن أشواقنا نحو الحرية والتحرر وسط مآسينا، وما نعيش فيه من قهر للحريات العامة، حيث أصبحت أشواق الناس أقرب إلى الدعوة إلى الحريات العامة حتى ولو أدى ذلك إلى نظم رأسمالية، لأن الحريات تمكننا بعدها من نقد المجتمع الرأسمالي وبيان عيوبه. ويشير الدكتور حنفي إلى أن

«الليبرالية هي أطول الأنظمة التي مارسناها في حياتنا الخاصة في مصر إبان فجر النهضة العربية الحديثة بعد الحركة الإسلامية. وقد تأسس أول برلمان في المنطقة في مصر عام ١٨٧٠ فقادت الليبرالية معارك عدة لبناء الدولة الحديثة. فتكونت الروح الوطنية المستقلة، وقامت الثورات الوطنية مثل ثورة ١٩١٩ باسم الليبرالية، وقامت معارك الشعر الجاهلي وقادة الفكر، والتصوير الفني في القرآن والإسلام وأصول الحكم، حتى غدت الليبرالية «الطابع العام لفكرنا الحديث كله».

إلا أن هذه الليبرالية سرعان ما انتهت إلى عكس ما بدأت منه وكأنها لم تنبت في بيئتها الطبيعية، فتحولت الليبرالية إلى قهر وكبح وفساد وسيادة الأقلية على الأغلبية.. الخ، حتى قامت الثورات العربية ضدها لإنهائها وبداية نظم جديدة، تتجاوز عيوبها، حيث القضاء على الأوضاع الفاسدة، القضاء على سيطرة رأس المال، محو الأمية، حل الأحزاب، انهاء الملكية، رفض الأحلاف الغربية.

ويعزو الدكتور حنفي سبب إخفاق الليبرالية إلى نزعها من بيئتها الثقافية الغربية، ومحاولة زرعها في بيئة أخرى غير مؤاتية، وهو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره إلى تراث آخر، مغاير لتراث الغرب الذي تكونت الليبرالية في سياق تطوره الخاص منذ الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر، والنهضة في القرن السادس عشر، والعقلانية في القرن السابع عشر، والتنوير في القرن الثامن عشر. وبدأت تؤتي ثمارها منذ إعلان حقوق الإنسان، وتكوين الدولة الوطنية الحديثة في القرن التاسع عشر. إذ أن العصر الليبرالي الأوروبي بدأ بالتنوير اليهودي عند سبينوزا ثم بالتنوير المسيحي عند ليسنغ وهردر وكانط ثم بالتنوير الفلسفي العام عند فلاسفة دائرة المعارف: فولتير، روسو، مونتسيكو، ديدرو ودالمبير، مما أدى إلى تفجير الثورة الفرنسية، حيث اختتم الوعي الأوروبي بإعلان سارتر «أنا حر فأنا إذن موجود» ليؤكد بذلك على مكتسب طويل وقع دونه الشهداء منذ جيوردانو برونو حتى غرامشي. أما الليبرالية عندنا كمضمون، وليس كلفظ، فقد نشأت التعددية المذهبية والفقهية لدينا منذ القرن الأول الهجري، واستمرت حتى القرن الرابع عندما بلغت الذروة في عصر البيروني وابن سينا... مع الغزو الصليبي تدخل الأمة في حصار الليبرالية من الداخل والغزو من الخارج، فدفع ذلك البعض، وفي مقدمتهم الغزالي، إلى إنهاء التعددية

والهجوم على العلوم العقلية، ومن ثم دعوة الأمة إلى طاعة السلطان الواحد حتى ولو أخذ الإمامة عن طريق الشوكة والغلبة، واعتناق المذهب الواحد وهو الأشعرية التي تدعم السلطة القائمة بثبات مطلق الإرادة الإلهية على كل شيء، كما قدم الغزالي التصوف كايديولوجية أخرى تقوم على الورع والقناعة والرضا والصبر والتواكل.

فازدوجت الأشعرية بالتصوف، الأولى ايديولوجية السلطة، وتمجيد السلطان، والثانية ايديولوجية الاستسلام والدعوة إلى الطاعة.

إذن هناك أزمة للحرية والديمقراطية تكمن في الجذور التاريخية للمجتمع العربي، وهي تطال اتجاهاته السياسية الأربعة: الليبرالية، والإسلامية، والماركسية والقومية، والخروج من هذا المأزق التاريخي لا يتأتى - وفق حنفي - بترجمة الليبرالية الغربية، بل بالدعوة إلى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلط وأسباب القهر وعوامل الطغيان المترسبة في وعينا التاريخي منذ أكثر من ألف عام، لإعادة بناء المخزون الثقافي الذي ما زال حياً في ثقافتنا الوطنية على أسس جديدة تجعل للإنسان فاعليته في التاريخ، وتجعل الإمامة عقداً وبيعة واختياراً دون حكر على طائفة «قريش» قديماً و «العسكر» حديثاً، وابداء حق الرقابة على السلطان.

فليس المهم الحديث إلى الناس عن ستيوارت ميل وبنيامين فرانكلين، بل بما يفهمونه أنه «لا إكره في الدين» وأنه من شاءء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وأنه لا أحد عليهم بمسيطر. عندئذ يتغير مجرى التاريخ.

الدكتور محمد عابد الجابري يتفق مع الدكتور حنفي في أن لليبرالية جذوراً عميقة تمتد بعيداً في تاريخ أوروبا، لكنه يختلف معه في مسألة اقتصار «فشل» الليبرالية على مصر الأشعرية وحدها، متسائلاً: إن كانت قد نجحت هذه الليبرالية في إيران الشيعية، أو في تركيا العلمانية!؟.

كما يختلف معه في تعميم فشل الليبرالية في مصر على العالم العربي، حيث يرى أن مسار الليبرالية في المغرب الأقصى يختلف عما كان عليه الأمر في المشرق:

○ إن الحداثة المنقولة إلى المغرب من الغرب لم تدخل في تناقض حاد مع السلفية كما حدث في مصر، بل إن السلفية هي التي تولت التحديث، وقد تبنت القيم الليبرالية الغربية وصبتها في قوالب وطنية، عربية إسلامية.

○ المغرب و(الأندلس)، هو أشعري المذهب، عاشا «الليبرالية» العربية الإسلامية في ظل المذهب الأشعري ذاته، دون أن يعرف المغرب والأندلس ذلك التعدد في الفرق والملل والنحل الذي عرفه المشرق.

فحركة المرابطين التي توطدت بها أركان الدولة المغربية ورسخت تقليد «الشورى» الإسلامية داخل الإطار القبلي المغربي قامت بارتباط مع المذهب الأشعري، حيث ظهر في آخر الدولة وفي حاشيتها ابن باجّة.

والدولة الموحدية التي كانت على صلة مباشرة بالأشعرية والغزالي، عاش في كنفها وداخل بلاطها فلاسفة وعلماء كبار كانوا حاملي مشعل العقلانية والروح العلمية النقدية كابن طفيل وابن رشد وابن زهر وغيرهم.

وكانت هذه الدولة بدورها تطبق مبدأ «الشورى» الإسلامية طبقاً للأعراف القبلية السائدة، ويأتي بعدهم المدينيون والسعديون والعلويون ويبقى تقليد الشورى و«البيعة» قائماً.. إلى الآن، والبلاد دائماً أشعرية المذهب.

○ إن لأئمة الأشعرية والمالكية في المغرب اجتهادات ومواقف فريدة في مجال الشورى والبيعة، من ذلك المبدأ الذي أقره الفقهاء الذي ينزع السلطة التشريعية من الحاكم، ويجعلها في يد العلماء، حيث يغدو الحاكم مجرد منفذ. فمنذ ابن عربي الذي يفسر الآية القرآنية: «وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» بأن أولي الأمر هم «الأمراء والعلماء جميعاً» أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم، وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق وجوابهم لازم وامتثال فتواهم واجب.

فمنذ ابن عربي وحتى قاضي فاس في القرن الماضي فقط لـ ١٨٨٠ فإن السلطة التشريعية كانت منوطة بالعلماء، فقاضي فاس يجيب السلطان في أمر يستفتي به رأي العلماء: «فقد تقرر أن من قواعد دين الإسلام وأركانه الشهيرة عند الخاص والعام، هي أن العلماء حكام على الملوك والأمراء حكام على الناس، فتصرفات الملوك تعرض على الشرع فما وافقه منها يقبل ويعتمد، وما لا فلا».

ويضيف القاضي «إن من قواعد ديننا هي أن العالم حاكم على الملك وليس العكس». فيرد الظهير «القانون الذي يصدره الملك على النصوص «الشرعية» ولا ترد النصوص للظهير إلا لوكان الملك حاكماً على الشرع، والأمر بالعكس».

ويشير الجابري أن هذه النصوص تنشر اليوم في المغرب ولا حرج، في حين لو نشر مثله في بعض الجهات من الوطن العربي لكان فيه حرج وأي حرج، وهذه من مظاهر الخصوصية في المغرب.

○ وينتهي الجابري إلى أن إخفاق الليبرالية في مصر أو في غيرها من الأقطار عربية كانت أم إسلامية، إنما يعود ـ بالإضافة إلى عوامل داخلية ـ إلى عامل خارجي وهو التوسع الاستعماري الامبريالي، فلولا تدخل أوروبا الاستعمارية لكان مصير نهضة محمد علي بمصر وامتداداتها الليبرالية مصيراً آخر من المرجح أن هذا «المصير الآخر» كان سيتحقق مع سيادة «المذهب الأشعري».

لقد توقفنا مطولاً في عرض هذه الحلقة من الحوار نظراً لما تتمتع به من أهمية في كشف نظام الخطاب الذي يتحكم بالقول بمستواه المعرفي والايديولوجي والسياسي لدى المفكرَين (الجابري ـ حنفي)، مما يتيح المجال لإبداء ملاحظات تتصل بمنظومة المنهج ذاته، أكثر من الموضوعات التي ينطوي عليها الحوار والقابلة للقراءات المتعددة، لكن التعددية في المقاربة هنا تتفتح عن إمكانية التقاط بعدها الدلالي الذي يتخطى حدود النص، المنطوق منه والمسكوت عنه.

١ ـ إن أول ما يسترعي الانتباه في هذا الحوار هو الأسس التي تمت عليها عملية الاختيار لممثلي المشرق والمغرب ـ وهذا لا يعني الاعتراض على الجابري وحنفي ـ ولكن السؤال المطروح هل الأطروحة التي يتقدم بها أحدهما تمثل كلية الممارسة الفكرية المشرقية أو كلية الممارسة الفكرية المغربية، ولو كان الأمر كذلك لكان وضع الفكر العربي في مشرقه ومغربه متخطياً لكثير من الإشكالات التي يطرحها الواقع العربي على وعيه لذاته من خلال كثافة اللحظة العقلية التي ينطوي عليها هذا الحوار.

إن السؤال عن أسس الاختيار يستدعي موقفاً ديمقراطياً يشتمل على احترام التعددية الفكرية في المشرق والمغرب، الأمر الذي يستدعي تواضعاً علمياً، فلا يمكن لمفكرين مهما جل شأنهما أن يكونا ممثلين لشرائح اجتماعية واتجاهات فكرية متعددة ومتنوعة ومغايرة، وإلا فإن الوصاية والمصادرة ستطل برأسها من أحشاء الحوار عن الديمقراطية والعقلانية والتنوير، وربما تبرز هذه الوصاية في أحايين كثيرة من خلال حديث المفكر (حنفي على سبيل المثال) عن التيارات الفكرية وكأنه فوقها أو ما

بعدها يمارس طيرانه الحر في أنحائها (القومية ـ الماركسية ـ الدين ـ الليبرالية) ومهمة ممارسة الطيران الحر فوق التعددية الفكرية هي مهمة السياسي الرسمي، مهمة رجل الدولة الذي يطمح لتحييد الوظائف الاجتماعية للتيارات الفكرية بمثابتها ظلالاً ثقافية تطفو فوق سطح المجتمع فتمنحه بريقه الإعلامي، وهذه ليست مهمة المثقف الناقد أو المجدد لعقل المجتمع إلا إذا كان مثقفاً تكنوقراطياً، أي مثقفاً مؤسساتياً، يضع المعرفة في خدمة المؤسسة أو أصحاب القرار، كما يتداول الخطاب العربي اليوم وظيفة الثقافة لمؤسسة ما، أي ليست مهمة باحث له مشروعه الثقافي الضخم من «العقيدة إلى الثورة» أو تحليل وتفكيك «بنية العقل العربي».

٢ ـ ترتكز المقاربة المنهجية في خطاب الجابري ـ حنفي على تناول الظاهرة الفكرية بوصفها نتاجاً لتاريخها وليس نتاجاً لتاريخيتها، أي أن الفكرة تعرض وكأنها محصلة لتاريخ الفكر وليس لتاريخ المجتمع، حيث يبدو الفكر كنسق متتاليات مفاهيمية يحكمه جهاز ذاتي الحركة والضبط، يراكم حركة الزمن بوصفها كتلة من التراكمات لحركته التعاقبية، وكأن «المخزون الثقافي»، ثمرة النص الذي تنتجه النخبة العالمة، وليس ثمرة مجمل النشاطات الاجتماعية بمستوياتها المتعددة الاقتصادية والثقافية والسياسية.

سيجيبنا الدكتور الجابري بأن عملية الفصل هذه ممكنة منهجياً على الأقل، وكأن المنهج، هو تقنية المقاربة للظاهرة وليس اختراقاً نهاجياً معرفياً لها أيضاً.

إن المنهج لا يمكن أن يكون مجرد اختيار أدوات تقنية صامتة وحيادية، فالأدوات المنهجية هي أدوات مفاهيمية، معرفية تحدد الطبيعة الداخلية للمنهج ذاته، فلا يمكن الفصل بين الوسيلة (المنهج) والغاية (النتائج) إلا وفق ذرائعية يهمها بلوغ الهدف بأي ثمن بغض النظر عن السبل والوسائل، وهذه ليست مسألة منهجية فحسب بل هي مسألة أخلاقية أيضاً.

إن السؤال الذي يسوقه ـ الجابري ـ على لسان مكسيم رودنسون: لماذا لم تتطور الأوضاع الاقتصادية في العالم العربي إلى نظام رأسمالي حقيقي؟ هذا السؤال طرحه انجلز قبل رودنسون بزمن طويل، وانجلز عندما أجاب على هذه المساءلة لم يكن مضطراً منهجياً للبحث في الآليات الاقتصادية الداخلية التي أدت إلى عدم قيام الرأسمالية، ومن ثم الإجابة على سؤال برتراندبادي: لماذا لم تنجح

النخب العصرية في العالم العربي والإسلامي في أن تغرس في بلدانها الحداثة السياسية التي حاولت استيرادها من أوروبا؟.

لقد كانت إجابة إنجلز تضع هذين السؤالين في علاقة تشارط عليّة، عندما أوضح أن البنية العقلية الإسلامية فيما آلت إليه في ظل السيطرة العثمانية، التي لم يتح لها بعد الخروج من نظامها الفكري الاقطاعي - القبلي، كانت الحائل الرئيس دون انتقال العالم الإسلامي إلى الرأسمالية في زمن الانتقال العالمي إلى الرأسمالية، على الرغم مما كانت تملكه الامبراطورية العثمانية من مصادر للتراكم من خلال امتداد نفوذها الاستعماري الواسع. إن النظرة الخارجية المباشرة في معاينة الأشياء لا يمكنها رؤية الشيء في وجوهه المتعددة، والدكتور الجابري في شغله الفلسفي بالفكر العلمي والرياضي ليس بحاجة إلى هذه المحاجة لإقناعه في ذلك، وهو الذي يشير إلى أننا لا نستطيع أن نرى العملة بوجهيها مرة واحدة، فذلك يعني أن الفكر، المعرفة، هما حصيلة التعميم النظري المجرد للأشياء والموجودات بوجوهها وأبعادها المتنوعة والمتعددة، لكنها في الآن ذاته الملموسة والمتعينة، أي إن اكتشاف مخزوننا أو لاشعورنا الثقافي في الأشعرية الممجدة للسلطان التي دمجها الغزالي بالصوفية الداعية للاستسلام ليست إلا تجريداً للمجرد بذاته دون أن ينتج وعياً مطابقاًبخصوصية تاريخية مميزة عن العالمي القروسطي، زمن الأشعرية والغزالية، هذا الاكتشاف يذكر بمحاولة أحد المستشرقين الفرنسيين الشبان الدارسين للفكر الإسلامي في السوربون تحت إشراف الدكتور اركون، حيث يقوم هذا المستشرق اللطيف باكتشاف بنية العقل العربي في بنية النص القرآني بمثابته نصاً مقدساً يجمع المسلمون على مطلقيته الإلهية.

هكذا يعمد الفكر الغربي على إخراجنا من التاريخ على حد تعبير لينين القائل بأن الاستعمار أخرج البلدان المستعمرة من التاريخ، ونضيف ليدخلنا في التراث، بوصفنا نتاجاً مفهومياً لمتنه النصي.

إنهم يروننا كما يرغبون أن نكون، مجموعات بشرية لا يصنع وعيها شروط علاقتها بالواقع المجتمعي، بل شروط علاقتها بنص مقدس يحكم وعيها وحركتها في دارته المفهومية، أي بمعنى آخر نحن لا نتنفس عبر مسامات الحياة والواقع والتاريخ، بل عبر مسامات النصوص التي تحكم قبلياً فعلنا في فراغ الميتافيزيق السديمي. وعندما سئل، هل يمكننا نحن كعرب أن ندرس بنية العقل الأوربي من خلال نص الكتاب

المقدس وجد في ذلك إهانة لبشريتهم، واجتماعية فعلهم في التاريخ المميز لعبقريتهم!.

مما لا شك فيه أن قوة المورروث والمخزون التراثي الشعوري واللاشعوري يشكلان عاملاً مهماً في صياغة الوعي الاجتماعي ودرجة انعكاسه وتأثيره على النشاط الفكري والعقلي في مجتمعاتنا، لكن الأشعرية والصوفية تنير أحد جوانب بناء وعي الشخصية الإسلامية التي لم يخترقها النظام الرأسمالي بمستوييه المعرفي (العقلاني ـ التنويري) والانتاجي (الاقتصادي والتقني).

فالأشعرية بمقدار ما هي سبب فهي نتيجة، وما كان للاشعرية أن تستمر لو تم اختراق المجتمع العربي بحركية دوران الآلة الرأسمالية أو الاشتراكية، ومثالا اليابان والصين مثالان صالحان على تساقط الميتافيزيق أمام إرادة الآلة الجامحة، فالرأسمالية وضعت البشرية أمام خيار صعب دفعت ثمنه أثاوات كبرى، إما الآلهة وإما الآلة، إما الحياة الأخرى وإما الحياة الدنيا، فلا تعايش بين الفيزياء والميتافيزياء.

إذن كيف تختار الثقافة العربية طريقها وسط هذا التضاد الأنتولوجي؟ هل بتجديد الأشعرية وتحديثها والاستفادة من تكيفها مع الخصوصية التي يتحدث عنها الجابري، أي الخصوصية المغربية ذات التقاليد الديمقراطية القبلية التي حافظت على الشورى حتى الآن؟ أم بالدعوة إلى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلط وأسباب القهر المترسبة في وعينا التاريخي ومخزوننا النفسي، بالتوجه إلى الناس ودعوتهم أن لا إكراه في الدين، وأنه من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وأنه لا أحد عليهم بمسيطر كما يدعو الدكتور حنفي؟

٣ ـ يعزو الدكتور حنفي إخفاق الليبرالية إلى نزعها من بيئتها في الثقافة الغربية، ومحاولة زرعها في بيئة أخرى غير مؤاتية وهو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره إلى تراث آخر وهو تراث الأشعرية التي يدعو إلى تحرر وعي الناس معها.

إن هذه الأطروحة تدعونا لتساؤلات عدة؟

○ لماذا نجحت الليبرالية في البداية وأخفقت بشكل لاحق؟

هذا السؤال يطرحه الدكتور حنفي دون أن يجيب عليه، فيلجأ إلى التاريخ الأشعري ليفسر الحاضر التسلطي.

لماذا غابت الأشعرية في بدايات هذا القرن فلم يحضر مخزونها الثقافي في

ثورة ١٩١٩ وماشهدته تلك الفترة من انفجارات عقلية، وعادت الآن لتمارس هذا التعويق للفكر العربي؟.

إن الدكتور حنفي يحاول أن يجد تاريخ فساد الليبرالية بالفساد السياسي ما قبل حركة الضباط الأحرار ليعتبر أن هذه الحركة، وما تلاها من حركات عسكرية إنما هي ثورات قومية ضد الليبرالية الفاسدة. والدكتور حنفي بهذا التحليل يقوم بقفزة بالفراغ لصالح الخطاب الايديولوجي السياسي، أي لصالح الناصرية «فالناصرية ما زالت موجودة في قلوب الناس وكأنها حلم حياتهم الجهيض.. وهي التي حملت صورة الوحدة في كانون الثاني (يناير) ١٩٧٧.. وهي ما زالت قوة جاذبة كعامل توحيد في المنطقة وكقوة لرأب الصدع في الجسم العربي» من حوار الحلقة السابعة «الناصرية».

الناصرية في قلوب الناس، والأشعرية في جذور الوعي الثقافي للناس، إذن لماذا الدعوة إلى تحرير الوعي منها، ما دامت أكثر عمقاً من الناصرية ذاتها في قلوب الناس ووعيها. هذه الأطروحة هي أطروحة خطيب سياسي، لا صلة لها بالخطاب المعرفي إلا صلة تطويعه وإخضاعه للتسوية السياسية بصيغتها البرنامجية اليومية، فالمعرفي يلتقط قوانين النظام المفاهيمي التي تتحكم ببنية ثقافية ما دون أن يعنى بالمشاعر وانفعالات المشاعر والمراهنات والتسويات السياسية اليومية مع أهمية ذلك في الحياة السياسية القائمة لا في حياة أنظمة وقوانين الفكر والمعرفة.

إن تحول الناصرية موضوعياً إلى حلم جهيض لا يمنع من الإقرار، وفي سياق التحليل لمأساة الليبرالية بأن «الناصرية»، كانت تتويجاً حاسماً لتقويض الليبرالية في الوعي السياسي العربي وفي النظام السياسي العربي المشرقي.

فالناصرية هي المؤسسة للنظام السياسي العربي العسكري الريفي ذي الخطاب الانفعالي المشاعري الحماسي الهتافي اللاعقلاني، حيث حسمت الشعبوية (مع الناصرية) معركتها ضد الوعي المدني وتقاليده المحاكية للغرب، في تمثل التعددية، والحوار، والانفتاح على الوعي الكوني الحديث.

فألغي الصراع الاجتماعي وما يستتبعه من صراعات فكرية وثقافية لصالح وهم الأمة الموحدة حول الزعيم الواحد القهار الذي يرفض اليمين واليسار، والذي لا يقر إلا بوحدانيته الجامعة المانعة، التي تتجلى في وهم الزعيم على شكل وحدة لمصالح الأمة

التي تفترض الاجماع التام حول التسبيح بحمده وآلائه، «فما خلقتكم إلا لتعبدون».

فالمدرسة الناصرية هي التي أسست لموضوعة الزعيم الخالق للأمة التي لم تكن قبله إلا عدماً، وإذا كانت هذه المدرسة هي المؤسسة لمأساة الوعي السياسي العربي، فإنها ستتناسخ بشكل لاحق عن ملهاة سوداء عبر عنها سعد الله ونوس في مسرحيته «الملك هو الملك» بالسلطان الذي يرى في شعبه وبلاده أنها لا تستحقه» ، أي في صورة تناسخ الناصرية بصورة مأساوية، ملهاوية معاً، من خلال الدولة الوطنية القومية اللاحقة التي استلهمت نموذجه السلطوي المأساوي، دون القدرة على امتلاك نموذجه الوطني والقومي الساطع، ومنظومة قيمه الأخلاقية السامية، فكرروا تاريخ الرجل بصورة مأساة في ممارسة السلطة وصورة ملهاة ومسخرة في ممارسة القيم الوطنية والقومية والأخلاقية.

لقد كانت الناصرية الموازي النابليوني لتقويض الليبرالية، لكن الليبرالية الأوربية الراسخة كانت أشد رسوخاً على تدمير نابليون لها، إلا أن ليبراليتنا الهشة كانت سهلة الاجتياح أمام البنادق التي أثبتت فسادها أمام إسرائيل في ١٩٤٨ وفي معارك لاحقة أيضاً، و أن الناصرية في صورتها السلطوية الشعبوية الفلاحية العسكرية لم تثبت فعاليتها إلا في تدمير الوعي المدني العربي الذي ساهمت أجيال وأجيال خلال قرن في تكوينه وبنائه منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى الآن.

إن الشعبوية التي بدأت مع تزايد نفوذ «الوفد» وسيطرته السياسية، توجتها الناصرية بحسم المعركة لصالح الشعبوية ذات اللفظية الشعارية البلاغية التي تدمر قوانين الواقع لصالح الممكنات الذهنية الوهمية القابعة أبداً في عقل الفئات الوسطى التي يشكل الفلاحون خزانها الاجتماعي، وجيشها الضارب والرافد لها بأدوات مؤسستها القمعية، فكانت الناصرية بذلك الفرصة الضائعة على الأمة العربية ـ على حد تعبير ياسين الحافظ ـ عندما لم تورث سوى نموذج سلطتها، وضياع تراثها الوطني والقومي والأخلاقي، مع بداية حقبة الزمن النفطي (الشخبوطي).

٤ ـ ليحدثنا الدكتور الجابري ما شاء أن يحدثنا عن أشعريتهم المغربية التي لم تتعارض مع الشورى والبيعة لديهم حتى اليوم، وليتفاخر ما شاء له أن يتفاخر بأنهم يمكنهم أن ينشروا نصوصاً تؤكد على سلطة العالم على الحاكم، بينما يؤدي ذلك في المشرق إلى الحرج وأي حرج.

لكن هذا الحديث وهذا التفاخر لا يغني عن حقيقة أن المثقف النهضوي الأول كان أكثر راديكالية وشجاعة من مثقفنا الراهن، بل إن هذا الحديث وهذا التفاخر يبرهن على هذه الحقيقة ويؤكدها.

هل من المعقول في هذا العالم العربي الممتد كمقبرة من المحيط إلى الخليج أن نتفاخر بمن قبره أوسع؟ هل أفتى العلماء المغاربة بعد الشورى للدبابات والبنادق أن تنزل إلى الشوارع في كل بلاد المغرب في مواجهة الناس الذين يطالبون بلقمة العيش والعمل والحياة الكريمة؟ ما هي فتوى ذبح الجائع إذا شكى جوعه؟ هل هناك معارضة في العالم ـ إلا في العالم العربي بمشرقه ومغربه بالتحديد ـ غير قادرة على طرح مسألة السلطة السياسية ومؤسسة العرش؟ ما هو الفرق بين نسبة ٩٩٫٩٩ من الأصوات في المغرب عنها في المشرق؟ ألم يحظ آخر انقلاب «ديموقراطي» في أحد بلدان المغرب بهذه النسبة من الأصوات؟ هل هذه هي الشورى والبيعة التي لا ترضى الحاكم الديمقراطي العربي القبول بقيادة قوم إذا لم يجتمعوا مائة بالمائة على قيادته، بينما يقبل ميتران الحاكم الغربي بلا حياء ولا شهامة على قيادة الأمة بزيادة ضئيلة عن نصف المجتمع!

إن السلطة العربية أدركت بحسها المجرب وغريزتها الصائبة، أن لا قيمة إلا للاعلام، أما الفكر فليذهب للجحيم، بعد أن أدركت أن لا قيمة له في ميزان القوى الذي أنتجته، ولذا فنحن لا نسمع في العالم العربي عن مفكر قابع في السجون الممتلئة بالبشر في كل الأحوال، لأن الفكر وفعاليته قد قوضت منذ زمن، ولم يعد له سوى الأثر التراكمي الذي لا يبدو في الراهن القريب أنه سيتمخض عن كيفيات جديدة مقلقة، والحوار بين ممثلين للمشرق والمغرب يؤكد هذه الطمأنينة للسلطة تجاه الفكر الذي يبرّر ويفسر وفي أحسن حالاته، ويقدم الاقتراحات للراهن أن يكون أكثر راهنية وأشد تماسكاً وصلابة من خلال المشورة على الحاكم أن يراعي توازن القوى القائمة الناصرية ـ الإسلام ـ الماركسية ـ الليبرالية ـ الشورى ـ البيعة، وتقديم المثل من الماضي للاقتداء به، عبر التأكيد على دور حاكمية العالم تجاه سلطة الحاكم.

في حين أن المسؤول عن حالة التردي هي الجماهير المختنقة بمخزونها الثقافي الأشعري الممجِّد للسلطة، والصوفية المستسلمة لها، بينما آلاف الآلاف من الجماهير العربية الأشعرية الصوفية تملأ السجون العربية، والداعون إلى تحررها من هذه الأشعرية

الصوفية الاستسلامية يشغلون مواقعهم في قلب المؤسسة السلطوية وتتاح لهم كل الفرص الرسمية وغير الرسمية للتنديد بأشعرية الجماهير وصوفيتها الاستسلامية!.

إن الجماهير المبعدة والمستلبة والمحرومة من حقوقها الأبجدية الأولى في حرية التفكير والتعبير والمشاركة الوطنية وممارسة حقوقها الاجتماعية المكتسبة والشرعية في اكتساب مواطنيتها لا تجد أمام التدمير الشامل لكل منظومات المفاهيم والقيم التقلدية منها والعصرية، سوى الدين ملاذاً وملجأ روحياً ووجدانياً وأخلاقياً أمام الضمير الاجتماعي والثقافي والسياسي الذئبي لمجموعات الطغم الطفيلية والبيروقراطية التي تعود بالمجتمع المدني في العالم العربي إلى مرحلة ما قبل الدولة، ما قبل الوطن وما يستتبع مفهوم المواطنة من معان تتخطى الطائفي والعشائري والعائلي، حيث التراجع حتى عن الشكل الديمقراطي الكولونيالي في صورة انبعاث فظ لهمجية مملوكية محدثة..

إن الأشعرية اليوم ليست أشعرية الوعي الجماهيري، فلا نظن اليوم أن في العالم العربي هذا الشعور التمجيدي للسلطة، بل ربما ان السلطة العربية لم تشهد شعوراً مناهضاً لها كاليوم، لكن هذا الشعور المناهض لا تجهضه الاستسلامية الصوفية أو التمجيدية الأشعرية، بل ما يجهضه قمع منظم بلغ درجة خلق حالة من الرعب الميتافيزيقي تجاه كيانية السلطة في العالم العربي، ولذا لا غرابة في أن تنبثق الناصرية كحلم جهيض، فالناصرية التي أسست لواقع الرعب الراهن، كانت على الأقل تعرش بأحلامها الوطنية خارج مستنقع الذل القومي والوطني الراهن، كانت الناصرية تدفع الإحساس بالكرامة الوطنية وتهدرها في الآن ذاته عبر المؤسسة القمعية التي دشنتها.

ليست الناصرية وحدها اليوم هي الحلم الجهيض، بل غدت الليبرالية ما قبل الناصرية بالنسبة للمواطن العربي كالفردوس المفقود، كالجنة التي طرد منها آدم. قد يكون هناك بعض التمايزات في احترام الحريات السياسية بين المشرق والمغرب، وقد يبدو المغرب اليوم أكثر مدنية في التعامل مع هذه الحريات، لكننا حتى اليوم لم يأتنا صوت من المغرب يجبر السلطة على استخدام احتياطيها الجنكيز خاني. ومع ذلك فإن هذه الحريات لا علاقة لها من قريب أو بعيد بمسألة الديمقراطية بمثابتها منظومة شاملة ومتكاملة في بناء المؤسسة السياسية والقانونية والثقافية المدنية القادرة على خلق توازن متناغم في بنية الكيان الاجتماعي العضوي للمجتمع. وربما يمكن القول أن بعد المغرب عن بؤر التوتر الإقليمية

الوطنية والقومية حرمت سلطاته من استخدام الشعار القومي لخنق الصوت القومي.

٥ ـ إن إخفاق الليبرالية ليس بسبب نزعها من بيئتها الثقافية، وإلا فإن المشروع الثقافي للدكتور حنفي لن يكون مصيره أفضل من مصير الليبرالية، فهو أيضاً يستند في خلفيته المرجعية وأدواته الفكرية إلى فكر الغرب وثقافته، وإن تناول موضوعات عربية بمناهج غربية لن يغير من الأمر شيئاً.

نحن نتفق مع الدكتور الجابري في حديثه عن الدور الاستعماري في «تفشيل» التحديث الليبرالي منذ محمد علي، بل ونضيف إن الاستعمار صدَّر لنا ليبراليته الاقتصادية وأغلق علينا المنافذ دون ليبراليته الفكرية، وأتت الفئات الوسطى إلى السلطة لكي لا تحارب من الغرب سوى ثقافته وفكره، فحرِمت الأمة من التنوير العقلي الغربي، ولم تكسب سوى شركاته المتعددة الجنسيات، على النقيض مما فعله اليابانيون في طريق تطورهم الرأسمالي والفيتناميون في طريق تطورهم الاشتراكي، بل وحتى الصينيون في التواء تعرج طريقهم باتجاه بناء الصين الوطنية منذ (صن يان صن) حتى يومنا هذا.

إن الفئات الوسطى شنَّت حرباً قومية بشعارات شعبوية مدعية ومتبجحة بما فيه الكفاية ضد ثقافة الغرب، بينما كانت تندمج عضوياً في بنيته الاقتصادية، وهي بعملية المثاقفة هذه كانت تدمر العقل والنقل، والحكمة والشريعة معاً.

فقد دمرت العقل والحكمة بانطوائها على مجموعة من الجمل المنوهة بأمجاد الأمة وعظمتها وخلود رسالتها المتباهية بخصوصيتها التاريخية ـ الخاصة اللغوية ـ على الأمم الأخرى، ودمرت النقل عندما قوضت منظومة القيم التقليدية التي تنهض على مجموعة من قواعد التفكير والسلوك والممارسة بغض النظر عن جمود هذه المنظومة الفقهية القائمة على المقايسة والمشابهة واعتماد مرجعية الماضي. لقد دُمر العقل عندما رُفضت كونيته وشموليته وانسانيته، ودُمر النقل عندما تعارضت منظومة قيمه مع الروح الذئبية الشرهة لشرائح طفيلية علقية جديدة، فأصبح المجتمع قاعاً صفصفاً.

إن الدين يغدو دنيوياً بمقدار ما تكون حركة المجتمع في حالة نهوض، أما في حالات النكوص ونزع التسييس عن الوعي الاجتماعي، وهيمنة الطغم باسم العشيرة والعائلة والطائفة فإن الدين يرتدي زيه اللاهوتي، فعندما تبتئس الأرض تفرح السماء على حد تعبير ماركس.

لقد كان الدين دنيوياً في المشروع الثقافي النهضوي وكان قادراً على التفاعل مع روح العصر والاندراج في مشكلاته الحياتية، أما اليوم ومع سقوط التاريخ العربي المعاصر في أخدود الانحطاط، فإن كل وجوه الحركة تكتسب شكل قانونيتها الداخلية، ولربما أمكن أن يتقدم المجتمع العربي اليوم بوصفه مثالاً لاهوتياً مُفحِماً على أن الحركة لا تعني التطور، وأن التقدم لا معنى له في السياق التاريخي العربي المعاصر، وأن الزمن يتحرك على شكل دوران لولبي.

إن الأشعرية لم تمنع الليبرالية من تحقيق انجازاتها التنويرية العقلانية منذ رفاعة الطهطاوي مروراً بطه حسين وأحمد أمين وسلامة موسى وصولاً إلى حسن حنفي، لكن حنفي اليوم في عداد الأفراد، والليبرالية في العالم العربي مُجرَّدُ أفرادٍ ونخب بعد أن اجتُثَّ الأساسُ الاجتماعي والثقافي لليبرالية كتيارٍ ثقافيٍ اجتماعيٍ تاريخي.

فكانت الليبرالية بذلك رهينة المحبسين: محبس الوعي القومي العسكري الفلاحي منذ عبد الناصر، ومحبس الماركسية الستالينية المُسَفْيَتَّة التي خاضت حرباً ضروساً ضد الليبرالية في مجتمع ما قبل الرأسمالية فانسحقت الليبرالية المدنية من على يمينها (قومياً عسكرياً) ومن على يسارها (ماركسياً ستالينياً)، ليلتقي الاتجاهان في نقطة تقاطع واحدة هي الشعبوية الرداء الفكري للفلاحين على حد تعبير لينين، التي راحت، باسم الديمقراطية الشعبية (الإصلاح الزراعي والتأميم) وباسم الشعارات الاشتراكية، تنفذ برنامجاً رأسمالياً تابعاً من طراز خاص، وباسم الاشتراكية والديمقراطية الشعبية كانت تلتهم الديمقراطية السياسية والحريات الاجتماعية، والمؤسسات القانونية، يوماً بعد يوم بشراهة فظة.

مما لا شك فيه أن حوار الجابري ـ حنفي يندرج في نسيج الإشكالية الرئيسة المطروحة على الوعي والفكر العربي، وهي إشكالية الديمقراطية.

وإذا كانت منهجية المقاربة المعرفية تلتقي في نقطة تقاطع واحدة تتمثل في الانطلاق من مواجهة الإشكالية في شرطها الوضعي مع التغييب المتعمد، والمسكوت عنه أحياناً للشرط التاريخي، الذي يستدعي رؤية الظاهرة كعلاقة مركبة في تشارطها السببي (بنية اقتصادية/ بنية فكرية) وعليّة تفاعلها وتراكبها، عبر التحاشي المتعمد للمنهج المادي الجدلي (الماركسي) كوظيفة ايديولوجية وقصدية سياسية، لكن المتلقي

الرئيس والأساسي للخطاب العقلاني التنويري النقدي الذي ينطوي عليه نص الجابري ـ حنفي هو المتلقي اليساري، ولعل الجمهور اليساري العربي هو الأكثر معرفة وتواصلاً بل وتقاطعاً مع مشروعهما الفكري. لأنه مع تقويض الليبرالية لم يبق اتجاه في الثقافة والفكر العربي يحمي عقلانية هذا الوعي والفكر سوى الوعي اليساري بغض النظر عما لحق الماركسية في العالم العربي من رواسب الوعي الإيماني الشرقي الذي تلاقى مع الستالينية ببهجة منحت الروح الإيمانية العربية الشرقية طمأنينة الإيمان الضروري لها من خلال التلاقي مع الميراث الأوتوقراطي الروسي، حيث الحقائق معطى ثابت وإلى الأبد، والواقع هو الذي سيتكيف مع هذه الحقائق ويثبت صحتها إن عاجلاً أم آجلاً، فأتت «البيريسترويكا» لتخترق هذه الحقائق الأزلية وتترك هذا الروح نهباً لزعزعة اليقين، بغض النظر عن النتائج التي آلت إليها التجربة، والتي لا يمكن إلا أن تؤول إليها، لأن الستالينية كمنظومة فكرية سياسية، لا يمكنها أن تنتج أطروحتها المضادة إلا في صورة شوهاء معادل لها، تتمثل في (اليالستينية) حيث هي القفا الطبيعي المشروع والضروري لصورة الستالينية كما قدمت نفسها عبر التاريخ.

ونحن نعتقد أن ما يقوم به الجابري ـ حنفي لا بد وأن يتقاطع في لحظة شديدة الكثافة في احتوائها على القاسم المشترك الأعظم مع ماركسية طليقة وهذا القاسم يتمثل على المستوى المعرفي في استعادة واستثارة القيم العقلانية النقدية، وعلى المستوى الاجتماعي في تكريس مبدأ الحوار والتعايش ونزع العنف والتكفير والتأثيم وانقاذ الخصائص الوطنية للشخصية عبر تسييس الوعي الاجتماعي وإيقاظ الحس المدني فيه، فلا تغيير اجتماعي بدون تسييس الوعي الاجتماعي.

وعلى المستوى السياسي، تغدو الديمقراطية هي الحلقة المفقودة، التي لا بد منها كناظم موحِّد يخترق بحريته الضرورات التي تطوق العقل، وتدفع بالفرد إلى نوع من القطيعية حيث يغيب صوته وسماته الشخصية وسيماؤه الفكري، والمدخل إلى ذلك التطلع إلى بناء مجتمع المؤسسات الحقوقية والدستورية التي لا يمكن لمجتمع أن يكتسب صفته المجتمعية كدولة حديثة بدونها، وحيث شعار حقوق الإنسان يغدو البوابة الأولى للدخول إلى وطن ومجتمع وأمة وعالم يمكن للمرء فيه أن يجد مكاناً لاستراحة إنسانيته.

فالليبرالية والتنوير والعقلانية ستبقى رموزاً دلالية إيمائية في فلك من المفاهيم

المجردة، غير قادرة على الفعل في الوعي الاجتماعي إن لم تستند إلى الماركسية التاريخانية الطليقة بتعبير العروي والحافظ. التي تمكنت ـ رغم الصعوبات والالتواءات ـ من أن تؤسس قاعدة اجتماعية لهذه المفاهيم، وعندها سيكسب الفكر التقدمي الوطني والديمقراطي العربي بالدكتور الجابري وحنفي مفكرين ضروريين للمجتمع وحاجاته إلى التقدم والتغيير بحق.

إن القطيعة مع مفهوم البرهنة على ديمقراطية نظام ما في احتوائه لمفكريه في بلاطه، غدت ضرورة يرتهن بها مستقبل الثقافة العربية. فالحديث عن ديمقراط وشورى الخاص المغربي من خلال إقامة ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد وابن زهر في كنف السلطة وداخل بلاطها لا يبرهن على ديمقراطية النظام بمقدار ما يبرهن على تبعية المثقف وهامشيته.

فالعصر العربي الراهن يستدعي مثال كوبر نيكوس وبرونو وغاليليه وغرامشي حتى يمتحن الضمير الديمقراطي للخاص المغربي أو العام العربي، فالتاريخ لا يمنح نفسه إلا عبر الأتاوات كما عبر غرامشي.

ومفكرنا العربي اليوم بحاجة إلى الاسهامات الجليلة للجابري ـ وحنفي، فالمشروع الثقافي للجابري مدخل كبير لتفكيك أوالية بنية هذا العقل المنطوي على وهم اكتماله الباطل، وبداية مشروع نهضتنا الفكرية تتأسس بإشهار الأسئلة في وجه كل اليقينيات، والجابري إذ يشهر الأسئلة الكبرى، لكن هذه الأسئلة الكبرى بحاجة للمواقف الكبرى، بحاجة إلى مثال غاليليه وغرامشي والكواكبي وليس مثال ابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن حزم والشاطبي، وابن خلدون، مع كبير التقدير لعطاءاتهم الابداعية الجليلة لتراثنا الفلسفي والعقلاني.

وأخيراً، إن ثقافتنا الوطنية اليوم، تستدعي الحوار والتعايش بين كل التيارات الفكرية والثقافية التي صاغت لوحتها عبر هذا القرن (الليبرالية ـ القومية ـ الماركسية)، حيث الأولى (الليبرالية) تشكل عمقها العقلاني التنويري التاريخي، والقومية تشكل هويتها، وأناها الوطنية والأموية، والماركسية تشكل مسقبل خيارها اليساري (بوصفه الخيار الوحيد) الذي يمكن المثقف الديموقراطي اليوم، أن يحافظ على هويته الوطنية والقومية، دون أن يتنازل أو أن ينكص عن حقه المشروع في اكتساب الثقافة الكونية بمثابتها حقاً إنسانياً، وليست امتيازاً غربياً.

شرعنة الفوات الحضاري

يقول فؤاد زكريا: «إنه أمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب، في أواخر القرن التاسع عشر، أن يحسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمن، بالنسبة إلى العرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»[1] بهذه الحسرة يكتب شيخ من شيوخ التنوير العرب، قبل أن يرثي بلوعة منذ سنتين صديقه زكي نجيب محمود الذي مضى وفي العين دمعة وفي القلب غصَّة أن يجد ميراث عمره العلمي والثقافي العقلاني والتنوير يُهدَر، وكأن قرناً من الزمان غير كاف للعقل أن يجد لنفسه فضاء يتنفس به وسط هذا العماء الشامل. كنا نحن اليسار المتحزّب، ننظر إلى فؤاد زكريا، بوصفه يمثل تياراً عقلانياً تنويرياً تُشتَم منه رائحة الليبيرالية التي كانت يومذاك كريهة بالنسبة لجموحنا الثوري المتطلع إلى اقتحام السماء. وعندما عدنا إلى الأرض وجدنا أنفسنا في برهة زمن سديمي لا مشكلة له سوى إثبات أن الأرض تدور، وأن التقدم لا يعني السير إلى الخلف، وإذا بمصطلحات عصر النهضة التي شكلت المكونات العضوية لفكرنا العربي الحديث والمعاصر، تتنخل كدوال عن مدلولات جديدة، تغدو بدورها دوالاً تفضي إلى أنساق جديدة في توليد المعنى، فموضوعة «التقليد والتجديد» التي كانت تشكل نواة إشكالية فكر النهضة، والذي تمكن من حسمها منذ زمن بعيد وفق تأسي زكريا، تتقشَّر عن سلفوية محدثنة تعيد إنتاج الإشكالية بدوال ومدلولات تعيد بدورها تأويل الزمان كأنه حركة اعتماد في المكان.

فالتقليد = (الأصالة ـ الهوية ـ التراث ـ الذات الحضارية للأمة). أما التجديد الذي كان يعني في الفكر النهضوي: (تقدم ـ روح العصر ـ التمدن ـ التحديث)

فإنه غدا اليوم = التغريب، فقدان الهوية ـ استلاب حضاري ـ انعدام الأصالة. وراح التغريب يطول بتأثيمه وتجريمه، كل المقولات التنويرية لعصر النهضة عن القومية العربية، والعلمانية، والتعليم الحديث، ووحدة العقل البشري، والانفتاح والتفاعل الحضاري، وكل أطروحات الفكر العربي الحديث، والمعاصر عن الديمقراطية، والدكتاتورية، والاشتراكية، وحقوق الإنسان، والمساواة، والمواطنية، والمجتمع المدني، بوصف هذه المصطلحات تحمل «لوثة التغريب» ولا تتصل بـ «المصطلحات الإسلامية التراثية».

وهكذا راح العقل التنويري يبدو كوردة في صليب الحاضر وفق التعبير المجازي الهيغلي.

وغدا حملة وردة العقل اليوم من المثقفين العرب قلة منشقة تحمل صليبها على ظهرها بانتظار من يرفعها عليه، تنافح بصوت كليل وسط جلبة الضوضاء السلفية التراثية المحدثنة في مقارباتها النهاجية التقنية، حيث الموتى وحدهم الذين يملكون حق الكلام.

فرغم هذه الانهيارات الكبرى لا يزال بعض المثقفين، قادراً على الوقوف على أقدامه واثقاً بالعقل والتقدم والتاريخ، وأن نور العقل فوق سلطان الظلام، في التراث والحاضر والمستقبل، لا ترهبهم أقلام الديناميت، ولا بطش الثيوقراطية التراثية، أو أوتوقراطية الدولة العربية المستبدة.

فلا يزال هذا الشيخ الجليل فؤاد زكريا أميناً لرسالته التنويرية التي أضاء بها عقول الأجيال، ولا يزال هذا المعلم التراثي (هادي العلوي) الذي لا يضارع في إحاطته بالتراث من قبل جميع من يجعلون من التراث مذهباً ورؤية ومعرفة وايديولوجيا، لا يزال هذا الرجل في عزلته (القدسية) يمارس تفكيكه لكل ما يجعل من التراث عقبة أمام التقدم ونور العقل، باحثاً فيه عن النواة القادرة على شحن روح الأمة بالإرادة الصلبة للدفاع عن هويتها الوطنية والقومية والحضارية.

وإن الأزمة التي تخترق الوعي التنويري العربي، تنتج ثقافة مقاومة من طراز منهجي رفيع، وعلى أرض المعركة ذاتها، ويتمثل ذلك بانتاج: نصر حامد أبو زيد، سيد أحمد القمني وزكي العشماوي في مصر، وطيب تيزيني في سوريا.

ولم تتمكن الأزمة أن تطال عقولاً تنويرية راديكالية كسمير أمين، وصادق جلال العظم، وعبد الله العروي، وكمال عبد اللطيف ابنا المغرب بلد الاستفاقة التراثية المحدثة مؤخراً، وعلي أومليل.

ومن هؤلاء الباحثين الذين يتصدون بشجاعة عقلية راسخة بهدوء العالم، وموسوعية المفكر البعيد عن الأضواء والضوضاء، جورج طرابيشي الذي يواكب معالم أزمة التنوير منذ جذورها، ويستجلي ملامحها ومظاهرها في الخطاب العربي المعاصر، بتقصٍّ فاحص نادر، فيتابعها خطوة بخطوة، ليقف مذهولاً أمام حالة التداعي والإنهيار، فلا يجد مناصاً إلا في ضرورة الكشف عن جذورها التي يحيلها إلى عوامل نفسية مرضية، يتقراها بصيغة عصاب جماعي يأخذ أشكال الهذيان والهذاء، ذلك في كتابه:

«المثقفون العرب والتراث والتحليل النفسي لعصاب جماعي»(٢).

حيث يعزو هذا العصاب إلى الرضّة الحزيرانية، ويحدّده في صيغة الخطاب الذي أنتجته شريحة واسعة من الأنتلجنسيا العربية تحت عنوان (الخطاب التراثي أو خطاب الأصالة) حيث تكمن عصابية هذا الخطاب: في تثبيته على الماضي. وكان قد قدم لكتابه بتعريفين للخطاب، تعريف فرويد «العصابي يشيح عن الواقع لأنه يجده لا يطاق، بتمامه أو في بعض أجزائه». وتعريف لفيليب رييف «العصاب هو عجز الإنسان عن الإفلات من قبضة الماضي ومن عبء تاريخه».

وقد أدرج مع هذين التعريفين مقولة للأفغاني «العربي، يُعجب بماضيه وأسلافه، وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله».

إن أزمة التنوير يعبر عنها في كتاب «المثقفون العرب والتراث» على اعتبار أن اللحظة التنويرية كانت ثمرة الصدمة الأولى للمجتمع العربي مع الغرب من خلال حملة نابليون، ويسوق الباحث وجهات نظر ثلاث لباحثين ثلاثة يتمايزون في الرؤية المعرفية والموقف الايديولوجي (الجابري ـ عمارة ـ الغنوشي) حيث يجمع هؤلاء على أن النهضة وليدة صدمة الحملة النابليونية التي أدت إلى الاستفاقة، أو الصحوة، أو اليقظة، فكانت الحملة بمثابة «الصدمة» . بينما تبدأ أزمة التنوير مع هزيمة حزيران، حيث بدأت مرحلة النكوص، ومن ثم الركون إلى الماضي عبر

استعادة حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة. فكانت هزيمة حزيران بمثابة «الرضّة».

وعلى هذا فإن «الأطروحة المركزية التي يدور عليها البحث هي أن ذلك المفعول الإيقاظي التنبيهي قد انقلب إلى ضده، أي إلى مفعول تنويمي تخديري، وذلك طرداً مع تحوّل الصدمة Shock إلى كدمة أو رضّة Truma[٣] ويتمثل التنوير النهضوي الإيقاظي في: العلم والتعليم الحديث، التنظيم السياسي والمدني، العمران والصنائع والفنون والأخلاق ووضعية المرأة والتضامن القومي والتسامح الديني، والاستنارة العقلية والدينية، التقدم والتحديث، وكان كل ذلك ثمرة «الصدمة» التي استفزت الوعي وشحذته باتجاه ضرورة التكيّف مع الواقع وتكييف الواقع في آن معاً، مما أتاح للعرب أن يجتازوا بنجاح أخطر أزمة مرّ بها وجودهم عبر التاريخ.

بينما تتشخص الأزمة مع «الرضّة» الحزيرانية في أنها تستنفر «اللاشعور وتثلم الوعي، وتخدّر الحساسية، وتفتح المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته، وعلى هذا فإن منزع الرضّة النفسية هو إلى «التثبيت» ، «فبدلاً من تسريع النمو، يزداد الضغط اللاشعوري من أجل وقف النمو، وتنقلب آلية الدفاع السوي التي تعمل وفق مبدأ التكيف والتكييف، إلى آلية دفاع مرضي، حيث تنكفئ على نفسها نكوصاً، ويبلغ الضيق بها حدّ «تدمير ذاتها» وعلى هذا فإن «ما كان مع الصدمة مهمازاً، يستحيل مع الرضّة لجاماً»[٤]، وبذلك يمكن لعلاقة الصدمة بالرضة أن تنتج خطين دلاليين متناظرين:

الصدمة= التنوير ـ النهضة ـ اليقظة ـ التكيف والتكييف ـ التغيّر والتغيير ـ إعادة تشكيل الذات، وإعادة تشكيل العالم ـ العقلانية ـ والتقدم ـ «مهماز».

الرضّة= أزمة التنوير ـ النكوص ـ التخدير ـ أزمة التكيف والهروب ـ التثبيت ـ تدمير الذات والانتحار الجماعي ـ استقالة العقل ـ والردة ـ «لجام».

وقبل أن يُبرز مظاهر «الرضّة ـ الردة» في الخطاب العربي المعاصر، يعلن الأستاذ طرابيشي فجأة أنه لا بد من أن يسجل نقطة خلاف جوهرية مع محمد عابد الجابري في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» الذي قام من خلاله بـ «دراسة تحليلية نقدية» من موقع «النقد الابستمولوجي» فيقوم بمقارنة بين القولين: قوله، وقول

الجابري. مشيراً إلى جوانب الاتفاق والاختلاف، دون ضرورات داخلية يفترضها سياق النص، فيقول: «إن صاحب هذه المدرسة (الجابري) يصادق مثلنا على أنه «ما أن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب العربي ينتكص إلى الوراء...»، لكنه (أي الجابري) انطلاقاً من هذه المصادرة يقيم بين هزيمة ١٩٦٧ والخطاب العربي المعاصر علاقة معاكسة لتلك التي نتطلع إلى إقامتها بدورنا[٥] وتبرز هذه العلاقة المعاكسة، في أن الجابري لا يرى في هذه الهزيمة سوى هزيمة جيوش، أي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل، لا تقارن بهزيمة فرنسا وألمانيا واليابان في الحرب العالمية الثانية، ولهذا فإن الواقع العظيم المهول لهذه الهزيمة على الوعي العربي، إنما يعبر عن واقع الخطاب العربي كخطاب «مريض» «لامعقول» «خطاب وجدان وليس خطاب عقل»، «عاجز عن استيعاب الحقيقة استيعاباً عقلانياً»، هذا الخطاب «يعبر عن حقائق نفسية، وليس عن حقائق موضوعية» ، ومقولات هذا الخطاب الحديث والمعاصر «مازالت مقولات فارغة جوفاء تعبّر عن انفعالات إزاء الأحداث، وليس عن منطق هذه الأحداث». وعلى هذا فإن الخطاب العربي المعاصر ـ حسب الجابري ـ لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين «بدائل» يدور في حلقة مفرغة... وقد تأكد لنا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت، أو قابل لأن يعامل كزمن ميت»[٦] وهنا يقوم الأستاذ طرابيشي بتفنيد الأطروحة الأساسية القائلة بلا تاريخية الفكر العربي الحديث، راداً هذه التهمة على الجابري نفسه.

ويقوم ردّه على لا تاريخية «النقد الإبستمولوجي، بتاريخية علم النفس، فيعود بنا إلى مفاتيح (الصدمة ـ النهضة ـ التنوير) (الرضة ـ الردة ـ النكوص). ولا نعرف كيف يمكن أن تكون (الصدمة / الرضة) كمفردات نفسية فردية عيادية، مفاتيح تاريخية قادرة على تصحيح لا تاريخية الجابري؟

ونحن إذا كنا نتفق مع الأستاذ طرابيشي، بأن الخطاب العربي المعاصر يشكل حالة «ارتداد ونكوص عن الخطاب النهضوي» وأن إجاباته عن أسئلة عصر النهضة «لا ترتد إلى عصر النهضة، بل ترتدّ عن عصر النهضة، وهذا الخطاب إن كان يستأنف إشكالية النهضة فلا لينضوي تحت لوائها استجابة لضغط متغيرات عصره،

بل ليتراجع عن راديكاليتها التنويرية، ولقد شاع في الخطاب العربي المعاصر الهجوم على فكر النهضة والتشنيع عليه بوصفه عصر عمالة للغرب، وهذا الخطاب المعاصر في أحسن حالات استنارته وتقبله لفكر النهضة، إنما يجتزئ الجوانب الأكثر تقليدية ومحافظة، فهو يفضّل الأفغاني على الكواكبي، ويفضل التلميذ رشيد رضا على الأستاذ الإمام محمد عبده، وأنه ينحاز، كما يقول الأستاذ طرابيشي إلى الأفغاني السلفي ضداً على الأفغاني النهضوي. ولا يندر في بعض الحالات ـ كما يقول الباحث ـ أن يرتد هذا النكوص السلفي المنزع إلى ابن تيمية نفسه، بله إلى ابن حنبل، حتى عند تراثي مستنير كحسن حنفي[٧]. ومن ثم يعود الباحث من جديد للمقارنة بين قراءته «السيكولوجية» وقراءة الجابري «الإبستمولوجية» معتبراً أن مرض الفكر العربي عند الجابري بلا تاريخ (بلا ما قبل، وما بعد) بينما يكتشف هو ـ الباحث ـ أن هزيمة حزيران ١٩٦٧، هي التي أمرضت الوعي العربي وخطابه، وبذلك فإن هذا المرض، بالتأويل (السيكولوجي)، مؤرّخ، ومحقّب، ومتعيّن، كما في كل الحالات العصابية، برضّة، أو بعلة ممرضة مخارجة له[٨].

فما هي مظاهر هذا المرض؟

أولاً ـ النكوص كإضراب عن النمو:

يُعلن طارق البشري أن التطور إذا كان يرفضه كجماعة فهو ليس من أنصار التطور، والتقدم إذا كان ينفيه كجماعة فهو إذن من الراجعين.

وينقد محمد عزيز الحبابي الذي يعد نفسه مؤسس الفلسفة «النقدية» خطاب التقدم إلى الأمام ويقترح، يأساً من التقدم، القطيعة مع حضارة العصر، والانكفاء نحو الماضي بحجة الاستعداد للوثوب. ويعلن حسن حنفي السلفي اليساري أننا مازلنا نترجم، وان لحاقنا المستحيل بالغرب سيقودنا إلى الصدمة الحضارية، فنتعب ونيأس ونموت.

ويتغنّى برهان غليون بالتراث لا بوصفه عامل مقاومة ثقافية، بل عامل عطالة ثقافية تمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح، والجريان وراء كل بدعة وصرعة[٩].

ثانياً ـ النكوص كإلغاء للذاتية واستقالة الفعل التاريخي:

ويتمثل في الخطاب التراثي التاريخي الذي يغيب فاعله العيني خلف قوة مجردة، محبوة بكلية قدرة سحرية، قد يكون الفاعل «التراث» أو معادلاته ومشتقاته «الوحي ـ التوحيد» في خطاب السلفيين و «العنصر العربي ـ اللغة العربية» في خطاب «القوميين» حيث تغيب الذاتية الحضارية على نحو لا شعوري، كما يتمثل ذلك في كتابات منير شفيق، بل إن «الوحي» يغدو فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية على امتداد القرن عند ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي(١٠).

ويرى الأستاذ طرابيشي ـ الذي أثقل على نفسه وقارئه باتخاذه التحليل النفسي كمنهج في التفسير والتأويل ـ في هذا التجريد الذي يمنح التراث تلك القدرة السحرية، ليس إلا نكوصاً يوصف بأنه من نمط «وَكلي» وهي الصفة التي تسم العلاقة التي يقيمها الطفل مع الراشد الذي يخلع عليه كلية قدرة سحرية، هي من طبيعة «وكلية» (Anaclitique).

وهكذا يفقد النص وظيفته الدلالية المركبة بوصفه بنية تكوينية تستمد عناصرها من مستويات مرجعية متعددة: الواقع ـ الفكر ـ الاجتماع ـ الصراع السياسي ـ السياقات الثقافية ـ ويغدو لغواً واستيهامات طفلية، وذلك بسبب التعويل المسرف على النتائج التي تقدمها نهاجية التحليل النفسي للباحث.

فهل أطروحة حسن حنفي عن الوحي بوصفه فاعل الفعل في الحضارة العربية الإسلامية وتطورها ومسارها على امتداد قرن، حيث «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع إلى الوحي» و «ما الأشخاص إلا حوامل للأفكار، وليسوا مصدراً لها»(١١)، هل هذا القول لا يحيل إلا إلى علاقة من طبيعة «وكلية» وأنه تعبير عن نكوص من الطور الأبوي إلى الطور الأمومي من الحضارة؟ حيث انعدام الحدود بين الواقع والخيال والسحر، وانعدام الحدود بين القوى الطبيعية والقوى الخارقة للطبيعة!

إن قراءة دلالية تأويلية للنص، تنطلق من بنيته التكوينية كنص مستقل عن ايديولوجية الكاتب وأهوائه النفسية والمذهبية والسياسية، يمكن أن تخلص إلى أن

قراءة حنفي التوصيفية هذه لتاريخ الفكر الإسلامي ليست إلا قراءة فينومينولوجية استقرأت ظواهر الفكر الإسلامي، فاكتشفت أن تعدده، وتعيّنه، ثوابته ومتغيّراته، تبايناته وتشابهاته، إنما هي محكومة ببنية معرفية واحدة هي بنية الوحي الذي كان يستحيل اختراقه معرفياً. ومن هنا لم يكن هناك أثر للعبقرية الفردية، وأن الأشخاص ليسوا إلا حوامل للأفكار، وبطبيعة الحال لا يمكن لهم أن يكونوا مصدراً لها، ما دام الوحي هو المصادرة الأولى والأخيرة، أليس القول بأن الحضارة العربية الإسلامية هي «حضارة نص» «حضارة وحي» «حضارة قرآن»، هي من الأطروحات المتداولة في أوساط الاستشراق؟ هل يمكننا أن نتأول هذه القراءة الاستشراقية هذه على أنها نكوص باتجاه حضارة «الأمومة البدائية»؟ أليست المجتمعات الإنسانية ما قبل الرأسمالية، توحدها جميعاً على مستوى الوعي - الميتافيزيقا، إن كانت مجتمعات محكومة بالطراز الخراجي وفق تسمية سمير أمين، أم مجتمعات زراعية إقطاعية وشبه إقطاعية؟

علي أومليل/ في التراث والتجاوز:

في دراسة قيمة عن ابن رشد وابن خلدون، في كتابه «في التراث والتجاوز»[١٢] يقوم علي أومليل بالكشف عن الحدود التي ما كان لابن خلدون وابن رشد تجاوزها، وهي مقاصد الشريعة التي هي جوهر الوحي، فالمعرفة تتحرك في هذه الحدود، فما دامت النصوص وأفعال السنّة وإقراراتها متناهية، وأن الوقائع غير متناهية، لذا وجب معرفة سر التشريع، أي معرفة ما قصد إليه «الشارع» حتى يمكن «استنباط» الأحكام المتعلقة بالوقائع التي لا حصر لها من مبادئ الشريعة. وعلى هذا فالتأويل الذي مارسه «ابن رشد» كفيلسوف شرعي ليس باسم مشروعية العقل بل باسم «الاجتهاد» الذي هو حق شرعي أقرّته الأمة كلما توفرت شروطه... ومن ثم فإن النظر العقلي الذي تشكّل الفلسفة اليونانية أسمى أشكاله، إنما تقتضيه «دواعي الشرع» والحق سيلتقي بالحق أينما وجد. وعلى هذا «فإن المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي جعلته لا يستعمل مفاهيم أخلاقية ثابتة «الأمة» «البدعة» «التأويل»، «الاجتهاد»، «مقاصد الشريعة» «المصدر الأول»، وهو لا يلتزم كثيراً بمدلولها المتداول. لكن ما يعطيه لها

من مدلول لم ينته به إلى تغيير كيفي. الإضافة الرشدية تتعلق فقط بإغناء هذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة التزمت منطقاً قلما نرى مثيله انسجاماً عند الفلاسفة الإسلاميين. أضف إلى ذلك أن الموضوعات التي دار عليها الخطاب الرشدي لم تخرج عن الموضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعاً: الله والعالم والزمان والإرادة والنفس وغيرها»[١٣].

وعلى هذا ظلت ألمعية ابن رشد الفذة التي يتميز بها خطابه مطوقة دون حدود العبقرية التي تصطدم «بالوحي» ولهذا فهو عندما يناقش الجميع، من فرق كلامية، أو متفلسفة يعتبرهم مخطئين، وعلى الأكثر يبدِّعهم، بحيث لا يصل في درجة التكفير إلا «الدهريين» (قدماء الماديين) فهو يخرجهم من دائرة النقاش، فالتناقض ليس بين الفلسفة والدين بإطلاق، بل هو بين الفلسفة (المثالية) والدين من جهة، والماديين (الدهريين) من جهة ثانية... فليكن العالم والله قديمين عند الفلاسفة، أو العالم محدث والله وحده قديم، كما عند المتكلمين، فالجميع يسلم بوجود الله، إلا الدهريين»[١٤].

وفي بحثه عن ابن خلدون يكشف علي أومليل برؤية سوسيولوجية معرفية عن حدود العبقرية الفردية عندما تصطدم بمجتمع يؤسس نظام علاقاته في حدود ومقاصد الشريعة وفضاء الوحي، فيرى في ابن خلدون مثالاً نادراً للمفكر الذي أدرك على مستوى التصور ما لم يدركه أحد قبله، وهو «استقلالية الموضوع الاجتماعي» إلا أن اكتشافه هذا ظلّ مبتوراً، فمجتمع ابن خلدون لم يكن قد استقل استقلالاً ذاتياً عن نظامه التقليدي الذي كان لا يزال يجد في الخطاب الديني المعبّر الشامل عن نظام القيم والعلاقات فيه، ومن هنا لم يكن لابن خلدون ولا لغيره من الإسلاميين أن يذهب أبعد، أي أن يتصور شرعية غير الشرعية الإسلامية، وهكذا فعند المفكر الإسلامي لا ينفصل تصوره عن أصل المجتمع عن تصوره للخلق، ومفهوم «الاستخلاف» المبني عليها، والذي حددته مجموعة من الآيات المعروفة. فليس لمجتمع إذاً أن يتنكر لـ «أصله» أي لـ «خلقه» ولا للغاية القصوى التي من أجلها خلق الإنسان ومجتمعه، أي الآخرة وهي المعيار الأقصى لكل قيمة»[١٥].

فابن رشد، وابن خلدون اللذان طالما شُدّا من شعرهما للانخراط في المعاصرة، عبر القراءة التأويلية الإسقاطية للتراثيين الجدد، في انهما أحدثا قطيعة في نظام التفكير الإسلامي على مستوى الفلسفة والاجتماع، يقوم علي أومليل بإعادتهما إلى مواقعهما الطبيعية والفعلية في نسق الثقافة العربية الإسلامية، وتوضعهما في الممكنات التاريخية لهذا النسق الذي أتاح لهما التجاور دون أن يتيح القطيعة، ما دام النسق محدداً بالممكنات التي يتيحها الوحي الذي هو الفاعل الأول، حيث لا أثر للعبقرية الفردية (ابن رشد، ابن خلدون) فهما حاملان للأفكار، وليسا مصدراً لها، حسب توصيف حنفي لدور الوحي في الحضارة العربية الإسلامية. وعلى هذا فحسن حنفي الذي سيقيم له الأستاذ طرابيشي جلسة طويلة على كرسي التحليل النفسي، إذ يتلوّن الخطاب عنده إلى درجة التناقض الصريح، إنما ينبغي البحث عن هذه التناقضات في سياق التجربة السياسية والايديولوجية التي يعيشها كمفكر، وليس البحث عن أشكال تمظهرها في اللاشعور، ما دام منهج البحث الذي يرومه - الباحث - يقتضي البحث عن مرجعية للنص تخارجه ولا تناصصه.

فحنفي يمثل حالة استثنائية بين المفكرين العرب المتطلعين إلى قيادة الرأي، ولذا تتداخل في شخصيته صورة المناضل، وصورة المفكر، لكن المناضل فيه ينخرط بالفعل السياسي دون خبرة أو تجربة أو تاريخ سياسي، فيلتهب خياله كخيال الكثيرين بالثورة الإيرانية، فيندفع ليوظف موروثه الفكري والثقافي والمعرفي الفذ، توظيفاً ايديولوجياً فظاً ومبتذلاً، فما يصدم أفق انتظار قارئه ومتلقيه - وتلك هي وظيفة النص المبدع - يتحوّل في إطار الوظيفة الايديولوجية والسياسية المباشرة إلى نص يريد المصالحة والمهادنة، بل والتمسح بأفق الوعي التقليدي سواء أكان قومياً أم دينياً أو يسارياً، فقادته تجربته السياسية الساذجة والمنكودة الحظ إلى ابتذال قاده إلى صورة (الحاوي) الذي يخرج من جيبه كل ما يدهش الجمهور.

فأزمة الوعي التنويري عند حنفي، ومعظم التراثيين الجدد، إنما تجد مغزاها في أزمة واقع سياسي واجتماعي وثقافي ينحدر ويتهاوى وينحط بسرعة قياسية مذهلة. ولذا فالشواهد التي يسوقها الأستاذ طرابيشي، من نصوص حسن حنفي تحمل في ذاتها ممكنات التأويل حسب اللحظة السياسية ومقتضياتها من دواعي

التغطية الايديولوجية، فأطروحته عن الحضارة الإسلامية بوصفها (حضارة نص الوحي) يمكن تأولها بالقول: إن الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف ظواهر فكرية مستقلة عن القائلين بها، وما الأشخاص إلا حوامل للأفكار، ولا أثر للعبقرية الفردية، لأن هذه الحضارة «حضارة وحي» الأمر الذي يستدعي إحداث قطيعة «أبستمولوجية» عن بنية معرفية أصبحت مغلقة منذ زمن بعيد، وذلك هو صوت المفكر فيه، لكن صوت الايديولوجي والسياسي سرعان ما يغلف توصيفه المعرفي ببطانة وجدانية، وغلالة بلاغية خطابية، تهشّم المعرفي لصالح الأهواء الرثة التي تستجدي وتستعطي المخزون الثقافي البائس للكتلة الجماهيرية، فينتج وعياً غثاً.

إن تحليل علي أومليل لخطاب ابن رشد وابن خلدون، يلتقي على المستوى المعرفي مع خطاب حسن حنفي المفكر حول الوحي بوصفه فاعل الفعل، لكن أومليل لا يستعطي ولا يستجدي الأهواء، ولذا فإن خطابه العقلاني التنويري العلمي يصطدم مع خطاب حنفي الايديولوجي وشركائه التراثيين، فأومليل يرى بحق أن التراث المكتوب لا يساوي الهوية التاريخية القومية، بل هو ذو طابع جزئي، فالمكتوب يختلف عن اللسان الطبيعي، وهو لا يشكل إلا جزءاً من الثقافة العربية ضئيل الحضور إن لم يكن هامشياً كالفلسفة الإسلامية، وما يؤكد على أن التراث لا يتطابق مع الهوية الوطنية والقومية، هو أن «أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب الاستعماري، أو في الأقل مفكرو الغرب المتمركز على ذاته» «فالاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائياً في التراث» والخروج من هذا المأزق، لا يكون إلا «بالثورة التي تفصل المجتمع ـ وفي آن واحد ـ عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها، وعن هياكل المجتمع القديم»[١٦].

إن أهم ما يميز مظاهر أزمة التنوير في الفكر العربي إنما تتشخص في ذلك الارتداد عن فكر النهضة بوصفه لحظة ميلاد التنوير العربي، ومن هنا فإن جورج طرابيشي يفرد فصلاً خاصاً ومتميزاً عن مظاهر الاتداد هذه، وهنا يستعيد الباحث خطابه التاريخي السوسيولوجي العقلاني المعروف عنه قبل أن يعلن براءته من ماركس ليلحق بفروید، وذلك في كتابه القيم «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»[١٧].

الانقضاض على عصر النهضة وتأثيمه:

يرى عامر غديرة فيه «الاستعمار والتشويه الذاتي، والغزو الثقافي» وفكتور سحاب يرى فيه عصر «الهزيمة التاريخية التي واجهناها مع الغرب على مدى قرنين» ولا يتردد منير شفيق الذي يصفه طرابيشي بالمرتد هو وعادل حسين عن الماركسية(١٨) في إدانة عصر النهضة الأوربي ذاته، ما دام يشكل إطاراً مرجعياً لعصر النهضة العربي، فيصفه بأنه «عصر ردّة وانحطاط، عصر الظلمات، والاستبداد، والطاغوت.. عصر الإجرام وارتكاب كل أشكال المُوبقَات» فلا بد من إعادة النظر بالمقولات التي انبهرت به «فوضعت معولها وهي تضرب مجتمعاتنا الإسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفاء نور الإسلام وهي تدّعي إنها تطرد الجهل والتخلف» ، وذلك في كتابه «الإسلام ومعركة الحضارة»(١٩).

تخوين الفكر العربي، واتهام صانعي ثقافتنا الوطنية والقومية بالعَمَالة:

ويُوغل الارتداد نكوصاً كمعادل لحالة النكوص التي يعيشها الواقع العربي الراهن تداعياً وانحطاطاً ليصوغ لوحة سوداء لصانعي الأنوار العربية في مشهد ثقافتنا العربية الحديثة، فيبلغ الإسفاف حداً من البشاعة القروسطية عندما يقوم **حسن حنفي** في إحدى جولاته وصولاته المتمسحة بالغباء العام، فيشن حرباً طائفية ضد **شبلي شميل، ويعقوب صروف وفرح انطوان، ونقولا حداد، وسلامة موسى**، وفي خِضَمّ هذا الهيجان الطائفي، يُدرجُ **ولي الدين يكن** في عداد النصارى، و**ولي الدين يكن** هو صاحب القول الشهير الذي يُذكّرنا بالصوت الفولتيري، عندما يتحدى السلطان عبد الحميد فيقول: «والله لأهزن قصرك بقلمي هذا».

ويضم إلى المجموعة **لويس عوض**، متهماً الجميع بالولاء للغرب على اعتبارهم نصارى، ولأنهم لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً، فهم علمانيون أصحاب شعار (**الدين لله والوطن للجميع**) إن هذا الشعار الذي غدا جزءاً من البداهة الوطنية في الوعي العام الاجتماعي والشعبي، يأتي اليوم في زمن الانهيار العربي هذا، صاحبُ اليسار الإسلامي (**حنفي**) لينكأ الصديد، ويحفر باحثاً عن جذور ثقافة الفتنة،

وتمزيق الوحدة الوطنية والقومية، تحت مزاعم الوحدة الإسلامية و«تحجيم الغرب» وكأن البلاغة القومية وشعاريتها الظفروية عن الوحدة العربية، لم تَكْفِنَا سلطاتها، وأنظمتها ودولها القسرية، في تكريس التجزئة، والعودة بالوحدة الوطنية إلى قاعها الفسيفسائي المُنضَّد تنضيداً أقوامياً وطائفياً، ليأتينا اليوم دعاة شمولية أوسع، وهي وحدة الأمة الإسلامية، لتفجير الحروب الأهلية التي لن تبقي ولن تذر. بل يوسّع **منير شفيق** قائمة المطلوبين على لائحة الاتهام التراثي، فيلاحق خيرة مندوبي الثقافة العربية التنويرية وسفرائها فتشمل القائمة (جبران خليل جبران، ميخائيل نعيمة، أمين الريحاني، عبد المسيح حداد، وإيليا أبو ماضي) على أنهم كانوا مع الإستعمار الفرنسي وضد الاستقلال.

ولا يكتفي **وجيه كوثراني** بالقوميين العلمانيين الذين تقوم جريمتهم على المصالحة بين القومية العربية، والغرب، بل يذهب بمحكمته التفتيشية ليطارد الإمام محمد عبده، لدوره في مصالحة الإسلام مع القوانين المدنية الوضعية.

ويذهب **علي زيعور** صاحب مشروع التحليل النفسي للذات العربية، أبعد من التشكيك بوطنية الإمام، وتخوينه بوصفه ممثلاً بارزاً «لنمط مهجّن ومهجَّن» بل تطول القائمة تلاميذه حسين الجسر، ورشيد رضا لدعوتهما (الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث»[٢٠].

وهكذا حتى رشيد رضا الذي خرجت من عباءته كل التيارات الإسلامية المعاصرة والمعروف عنه سلفيته المتقشفة والمتشدّدة التي تربّى عليها حسن البنا، يبدو اليوم في عيون التراثيين المحدثين متهماً ومداناً لأن ثقوباً تنويرية كانت قد لحقت بعباءته الفكرية الشديدة التقشّف والمحافظة.

حقيقة الموقف النهضوي من الغرب:

لقد تمركز المفهوم التنويري للنهضة على فكرة التقدم، وكانت استراتيجيتهم قائمة على تمييز مزدوج:

١ ـ التمييز إجمالاً بين الحضارة الغربية، والاستعمار الغربي، فجوَّزوا محاكاة الغرب في حضارته لمقاومة استعماره، وهذا الموقف هو الذي سيستمر في الخطاب،

وايديولوجيا القومية واليسارية عبر تطويره، وإغنائه بمضامين فكرية وثقافية واجتماعية جديدة.

٢ ـ التمييز إجمالاً بين الروح والمادة، فجوّزوا الأخذ بالتقنية الغربية مع التمسّك بروح الحضارة العربية الإسلامية.

وكان خطاب النهضة بتنوعه، بتشدّده السلفي، أو مرونته الإصلاحية، لا يختلف حول هذه المسألة، فخير الدين التونسي يحذر ذوي الغفلات من عوام المسلمين أن لا يتمادوا في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، فيحدثهم عن الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المتعة لنتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً.

وقاسم أمين تلميذ محمد عبده يوصِّف الحالة الاستعمارية للغرب وسيطرته على منابع الثروات، ولا يترك وسيلة إلا ويستعملها فيما يعود عليه بالمنفعة، وإن أضر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين، فكلما تقدموا (الغربيون) في البلاد تأخر ساكنوها، والسبيل الوحيد للنجاة، بالنسبة لقاسم أمين، هي استجماع القوة بما يساوي قوتهم، وهذه القوة هي «العقل والعلم» فإذا تدرّعت الأمة بمثل ما تدرّعوا به أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسّر لها أن تسابقهم فتسبقهم، ولا يتردد الكواكبي أبداً في القول للمعترضين، ولا يعترض عليّ بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نفعل فعل الأوربيين، لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين»(٢١).

وينحي **الأفغاني**، الشديد الحساسية نحو التفرنج والتغرب باللائمة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك مسلك اليابان، فلا بد من مجاراة الغرب لمقارعة جديده بمثله.

لاهوت الرفض الحضاري للغرب، والدعوة إلى القطيعة الحضارية:

على خلاف الخطاب النهضوي الذي ركز على الاستعمار العسكري بمفهومه كاحتلال أجنبي، وعلى خلاف الخطاب القومي واليساري الثوري الذي راح يركز على الاستعمار بمفهومه الإمبريالي كظاهرة نفوذ سياسي وهيمنة اقتصادية، وعلى خلاق الخطاب التنموي الذي شدّد على «التبعية الاقتصادية بوصفها آخر موروثات الحقبة الكولونيالية، فإن خطاب الارتداد التنويري (التراثي) المحدثن، راح يشيع

مفردات «الاستعمار الفكري» «الغزو الفكري» «الأمن الثقافي» ومن ثم «الاستعمار الحضاري» حيث، مفهوم «التبعية» بمضمونه الاقتصادي، يعطي معنى انغلاقياً منكفئاً، وهو معنى التبعية الفكرية والحضارية»(٢٢).

تخوين القومية العربية والدفاع عن «العثمانلية»:

يُعلن يوسف القرضاوي، الذي يعتبر اليوم في مصر ممثل التيار الإسلامي المعتدل، والمحاور، والمرجع في الخلاف بين السلطة والمعارضة الإسلامية السياسية، يعلن في كتابه «حتمية الحل الإسلامي» أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج العلمانية التي خلّفها الاستعمار الغربي، وأن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية، وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية، وأن اليهود هم الذين روَّجوا للنزعة الطورانية في تركيا، وأن نصارى الشام هم الذين روَّجوا للنزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون(٢٣).

ومن الواضح أن المضمر في خطاب «القرضاوي» ليس إلا الناصرية التي جسدت هذه النزعة الوطنية والقومية في مصر وعلى هذا فالناصرية بالنسبة للقرضاوي ليست إلا ظاهرة استعمارية صليبية صهيونية(٢٤).

لقد قام الباحث المتميز نصر حامد أبو زيد في دراسة له تحت عنوان الخطاب الديني المعاصر، بالبرهنة على أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف في خطاب الإسلام السياسي، ليس إلا خلافاً حول مجال تطبيق المبدأ ذاته»(٢٥). وبذلك فإن الاختلاف ما بين الخطابين حول مسائل «التكفير» و» الحاكمية» و» النص» هو اختلاف هامشي سطحي، وغاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين»(٢٦).

ولعلّ أبرز مثال على عدم التمايز والاختلاف بين تيارات الخطاب التراثي، هو في موقف هذا الخطاب من مسألة العلمانية والديموقراطية، فهو يجمع دون أي تردد على رفضهما بمثابتهما مفهومين غريبين عن الإسلام بوصفه منظومة متكاملة من المبادئ، فحكم الشعب نفسه بنفسه يتعارض مع مبدأ «الاستخلاف» ومع حق السماء في السيطرة على الأرض.

من المعروف أن فكرة الأنساق الحضارية المُغْلَقَة، هي فكرة غربية قديمة حديثة، قديمة بقدم الاستعمار الكولونيالي الذي ينطق بلسان **كبلنغ** «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» وصولاً إلى الأنثربولوجيا البنيوية، التي تُغْلِقُ النصَّ، كما تغلق الجنسَ والعرق، وعلى هذا فإن فكرة النسق إنما يتداولها الخطاب العربي لتكريسها بهدف الحيلولة دون التفكير بإمكانية النظر إلى الحضارة العالمية اليوم بوصفها حضارة كونية صنعتها البشرية عبر تفاعلها القومي والثقافي والحضاري تاريخياً، وبهدف القول إنها حضارة أوروبية مُتَمَركِزَةٌ على ذاتها «كتعبيرٍ عن السيرورة الخاصة لنظام نَسَقِها».

إن الخطاب التراثي إذ يستعلن هذه الأطروحة بِعَنْجَهِيَّةٍ شديدة، فإنه إنما يمارس استشراقاً معكوساً على حد تعبير **إدوارد سعيد** أو مركزية أوربية معكوسة على حدِّ تعبير **سمير أمين**، أو تمركزاً وهمياً مقلوباً ينعم متلذذاً بالطُعم السام الذي يبتلعه بغباء لا يحسد عليه، فالغرب اليوم يريد أن يستعيد بالشمال ما كان مرغماً على تقديمه باليمين، فإذا كان في مرحلة توسعه الكولونيالي، قد أشاع نمط تفكيره، وأساليب إدارته السياسية والقانونية والحقوقية، مما أشرع الأبواب واسعة أمام الشعوب المستعمرة لتتنبَّه وتستيقظ، وتتحسَّسَ هُويَّتها وممكنات امتلاكها للذات الحضارية التي تتخطى تقوقُعَها خلف القرون. هذه العملية المتناقضة للاستعمار الكولونيالي أشار لها ماركس واعتبرها واحدة من مظاهر الطابع المتناقض للرأسمالية وتوسّعها.

إذا كان الاستعمار في مرحلته الكولونيالية يسعى إلى السيطرة والإلحاق، فاليوم يسعى في صيغته (المُعَوْلَمَة) وفق ثنائية شمال/ جنوب، وأحادية القطب لما يُسمى «نظام عالمي جديد» إلى الهيمنة الكليّة والإلغاء.

ويأخذ الإلغاء صيغاً عديدة، إلغاءً جينالوجياً عبر إثارة الحروب الأهلية التي تعني الانتحار الجماعي، وإلغاء كيان مجموعة بشرية بكاملها، كما يحدث في أفريقيا، أو كما يفعل التراثيون الإسلاميون في أفغانستان.

الإلغاء عبر الاستتباع ليس بمعنى التبعية الاقتصادية، بل التبعية الكيانية، بإلغاء الذاتية والهوية التاريخية للأمة حتى ولو كانت أمة ذات تراث لا تضاهيها أمة

أخرى في العالم كالأمة العربية، من خلال تحويلها، أو بالأصح (تهويدها) في المشروع الشرق أوسطي.

الإلغاء عبر الاستبعاد، وذلك بنفي أمة بكاملها صوب ماضيها لتستقر في قعره، وهذا هو الخيار الثاني المطروح على العرب: إما أن يستتبعوا بالاندماج بالمشروع الشرق أوسطي الصهيوني، أو يعودوا إلى كهوف ماضيهم، حيث يسهل اصطيادهم، واقتلاع فروة رأسهم كالهنود الحمر، وعلى هذا فالخيار هو ثنائية جبرية إما أن تكون شرق أوسطياً، أو تكون إرهابياً.

لسنا من أصحاب خطاب تعليق أزماتنا وهزائمنا على الاستعمار، لكننا لن نوافق الاستاذ جورج طرابيشي بأن هزائمنا السياسية والاجتماعية والعقلية قارة وثاوية في عمق نفوسنا العصابية المرضوضة، فالتنوير النهضوي كان ثمرة تنوّر كوني عالمي، كان الغرب لا يزال يحمل بقايا من موروثه الليبرالي ويطمح إلى توحيد العالم تحت مظلة منظومته الفكرية، وأزمة التنوير اليوم في صيغة النكوص أو الارتداد، لا يمكن عزلها عن الصورة الجديدة التي يطمح من خلالها الشمال إلى إلغاء الجنوب إلغاءً استتباعياً أو استبعادياً، والرأسمالية إذ تستعيد المبادرة اليوم بعد الانهيار السوفييتي، فإنها تتبدى عن صورة من الهمجية أكثر شراسة، من الصورة التي كان يراها ماركس عندما كتب البيان الشيوعي، ووضع العالم أمام خيارين: إما الاشتراكية وإما الهمجية.

إن أزمة التنوير في صيغة الارتداد والنكوص والانكفاء والانغلاق، إنما تمكن علتها في عمق الواقع، وإن كانت ترتسم رموزها على شاشة اللاشعور، وغدا الواقع القومي نسبياً جداً في ظروف «العولمة» وتحوّل العالم إلى قرية.

ومنذ قرنين لاحظ ماركس جذور هذه «العولمة» ، وآثارها على العالم العربي، وممكنات تنوّره وتقدمه وتحديثه واندراجه في الحضارة العالمية، عندما تحدث عن الحملة العسكرية الغربية على مصر في زمن محمد علي الرجل الوحيد في الشرق الذي يضع على أكتافه رأساً حسب التعبير المجازي لماركس الذي قال يومها بما معناه إن أوروبا المتحضّرة تخوض حرباً ضد تجربة تحديث محمد علي في خدمة الطربوش العثماني الفارغ.

وكان الغرب يخوض هذه المعركة بالشراسة ذاتها ضد ورثة الفكر النهضوي (الناصرية) والتيار القومي واليساري، ولو أن الأستاذ جورج طرابيشي تأخر قليلاً في تأليفه لكتابه «المثقفون العرب والتراث» أي لما بعد حرب الحداثة الألكترونية الأمريكية في الخليج لخفف بعض حماسته وبهجته بالليبرالية الغربية، التي لم تعد ليبيرالية، وخفف بعض تفاؤله بالحضارة العالمية التي تؤول اليوم إلى صهيل حصان الكوبوي الأمريكي.

وأخيراً إن جورج طرابيشي في كتابه، موضوع الحديث، ومن ثم في كتابه «مذبحة التراث» يبرهن على شجاعة عقلية لا تتردّد أنوارها أمام الظلام، بل تبرهن على أن الظلام مهما كان كاسحاً، فدائماً ثمة نور.

هوامش الفصل الرابع

١ ـ فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي ـ كتاب العربي ـ سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي ـ الكتاب السابع عشر ـ ١٥ أكتوبر/ تشرين أول ١٩٨٧ ـ ص٩٣.

٢ ـ جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث «التحليل النفسي لعصاب جماعي ـ دار رياض الريس للكتب والنشر ـ الطبعة الأولى، شباط/ فبراير ١٩٩١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٨.

٤ ـ المصدر نفسه، ص١٩.

٥ ـ المصدر نفسه، ص١٩ ـ ٢٠.

٦ ـ الجابري «الخطاب العربي المعاصر ص١٣ ـ ١٨ ـ ٣٢ ـ ٣٣ عن «المثقفون العرب والتراث» ، ص٢٠.

٧ ـ «المثقفون العرب والتراث» ـ راجع ص٢٠ ـ ٢١.

٨ ـ المصدر نفسه، ص٢١.

٩ ـ المصدر نفسه، ص٣١ ـ ٣٢.

١٠ ـ المصدر نفسه، ص٣٢ ـ ٣٤.

١١ ـ حسن حنفي ـ التراث ـ والتجديد (بيروت ـ دار التنوير ١٩٨١) ص٦٤ ـ ٦٥ وكتابه «دراسات إسلامية» ص٢٢٩ ـ عن المثقفون العرب والتراث، ص٣٣.

١٢ ـ «في التراث والتجاور» ، علي أومليل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٠ ـ بيروت ـ الدار البيضاء.

١٣ ـ المصدر نفسه، ص،٢٩، ٣٠، ٣٦، ٣٧.

١٤ ـ المصدر نفسه، ص٣٤، ٣٣.

١٥ ـ المصدر نفسه، ص٧٨ ـ ٨٤.

١٦ ـ المصدر نفسه، ص١٦ ـ ١٩ ـ ٢٠.

١٧ ـ «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، جورج طرابيشي، دار الساقي، الطبعة الأولى ١٩٩٣.

في هذا الكتاب ينحو الباحث منحى مغايراً على مستوى التطبيق المنهجي، فينكب على آليات النص ذاتها، بعد أن ظهر له فيما يبدو ـ أن التحليل النفسي غدا منهجاً متقادماً ومحدوداً في مردوده المنهجي، وفي قيمته العلمية، هذا المنهج أقرب إلى القراءة المجازية للنص، منه إلى القراءة العلمية، فالنص يتم تأويله في علم النفس وكأنه مجاز للاشعور، وعلى هذا يتمظهر النص وكأنه صورة تخيلية يصعب ادعاء السيطرة عليها وضعياً وموضوعياً.

ولهذا كانت الإشارات التي تحيل إلى علم النفس التحليلي إشارات خارجية تهدف إلى التشخيص أكثر منها إلى التحليل ومن هنا تظهر الأهمية المتميزة للمردودية الإنتاجية لهذا الكتاب.

وذلك رغم إعلان الباحث في الهامش ص١١ من الكتاب ذاته تبرأه من الماركسية كما أشرنا. يقول «نقول ذلك لا من قبيل النقد فحسب، بل ايضاً من قبيل النقد الذاتي، فقد كان لكاتب هذه السطور، هو أيضاً طور ماركسي في تطوره الفكري.

ولا ندري لو أحلنا هذا القول إلى علم التحليل النفسي الذي يلجأ إليه الباحث هل سيكون ذلك تطوراً أم نكوصاً وردّة!؟.

١٨ ـ المصدر السابق «مذبحة التراث» ص٧٠.

يُشير الباحث إلى الثورة الإيرانية التي شكلت نقطة ارتكاز قوية لنشأة «يسار إسلامي عربي» وأن هذا «اليسار الإسلامي» يدين في تنظيره لبعض مساهمات «المرتدين» من حملة الأقلام الماركسية السابقين كعادل حسين، ومنير شفيق في المشرق. ويؤكد استخدامه لتعبير «المرتدين» ، بمعناه الديني عن قصد ليشير إلى الطبيعة المتكافئة من وجهة نظر علم النفس الديني لتلك النقلة من «دين» الماركسية إلى «دين» التراث.

١٩ ـ «المثقفون العرب والتراث» مصدر سبق ذكره، راجع ص٥٢.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

٢١ ـ المصدر نفسه، ص،٥٥ ٥٦.

٢٢ ـ المصدر نفسه، ص٦٠ ـ ٦١.

٢٣ ـ المصدر نفسه، ص٦٥.

٢٤ ـ د. نصر حامد أبو وزيد، الخطاب الديني المعاصر، آلياته، ومنطلقاته النظرية، سلسلة كتاب «قضايا فكرية» الكتاب الثامن، تشرين أول/ أكتوبر ١٩٨٩.

٢٥ ـ المصدر نفسه، ص٤٧.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ص٤٧.

القسم الثاني

الفصل الأول

سلمان رشدي في المنظور العربي
صادق العظم و«ذهنية التحريم»

بعد غيابه سنوات في رحلة علمية بين أوروبا والولايات المتحدة، يعود إلينا المفكر الراديكالي المعروف الصديق الدكتور صادق جلال العظم بكتابه «ذهنية التحريم» الصادر عام ١٩٩٢ في سلسلة كتاب «الناقد».

إن نصف أو أكثر من نصف الكتاب ينطوي على مجموعة من الأبحاث والدراسات والمقالات والمداخلات التي قام بها الباحث خلال السنوات الأخيرة.

أما النصف الثاني فهو مخصص لبحث جديد وغير منشور سابقاً، يتناول بالدراسة النقدية والأدبية والتاريخية المقارنة أدب سلمان رشدي وروايته الفائقة الشهرة «الآيات الشيطانية» تخصيصاً.

ويعلن المؤلف عن منهجه في الدراسة بأنه منهج مضاد للمنهج الذي ألفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه عربياً وإسلامياً، ويقصد بالمنهج المضاد «منهج ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشرعة القمع». ويقول الكاتب إن التمعن الهادئ والرزين بيّن له أن رواية «الآيات الشيطانية» وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات «تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً».

هكذا يضعنا الدكتور العظم، منذ المقطع الأول في الصفحة الأولى من المقدمة، أمام حكم قاطع يصادر علينا حقنا في أن لا نرى في هذه الرواية «تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ» لأننا، وفق هذا الحكم الحاسم، سنكون قد خرجنا عن التمعن الهادئ والرزين!.

ولعلّ الدكتور العظم هو أول من يُدرك أن إطلاق الأحكام ليس إلا خصيصة منهجية تميز نهج ذهنية التحريم، وان اطلاق الأحكام القيمية (ايديولوجية كانت أم سياسية أم أدبية فنية) إنما تم تجاوزها كأداة منهجية في الممارسة النقدية والفكرية

المعاصرة، وان إطلاق الحكم، إذا كان ضرورة يقتضيها منظور البحث، فلا بد من أن تكون نتيجة للبحث وليس مصادرة أولية سابقة على البحث الذي يتطلب مراحل ضرورية تبدأ بالفهم، فالشرح، فالتفسير، ثم الانتقال إلى فضاء التأويل الذي يتيح مستويات متعددة للقراءة تحيل دون الفهم الواحد، لأننا بذلك ندخل نفق الاسقاط وليس فضاءات التأويل والدلالة التي تتيح لنا تفحص المستويات المتعددة والمتنوعة المتصارعة والمتناغمة بين البنية الخارجية والداخلية للنص، أو ما يسميه الجرجاني بـ «المعنى الظاهر والمعنى الباطن»، لكي نبلغ المعنى الكامن وراء الكلمات، من أجل الوصول إلى البنية التكوينية للنص بمستوياته الدلالية المتنوعة.

هذه الإشارة المنهجية استدعاها المنهج المضاد للدكتور العظم، الذي تعامل مع «الآيات الشيطانية» كوثيقة فكرية، تماماً كما تعامل معها خصومه، وهكذا كثرت «الفتاوى»، وقلّت القراءات، وتحولت مقاربات النص إلى شكل من أشكال السجال الفقهي الذي يحرم ويجرم، ويحلل ويبرئ، وتحولت «الآيات الشيطانية» من نص أدبي تخييلي إلى وثيقة للاتهام أو البراءة، مولدة ثنائية الكفر والايمان، ليصطبغ المنهج المدان من قبل الباحث، ومنهجه المضاد بهذه الثنائية.

إن مداخلتنا هذه ستقتصر على محورين، المحور الأول مناقشة آراء الكاتب بالرواية، أي الحوار حول مقاربة النص نفسه، والمحور الثاني سينطلق في مناقشة آراء الكاتب، من وجهة نظر مدرسة القارئ بوصفه مواطناً مدنياً يعيش زمناً تاريخياً، والقراءة بالنسبة له هي فعل اجتماعي بمقدار ما هي فعل فردي.

أ ـ «آيات شيطانية» وإشكالية قراءة النص:

يقوم الدكتور العظم بتقسيم بحثه عن سلمان رشدي وحقيقة الأدب إلى فصلين، الفصل الأول «عربياً وتاريخياً» ، والثاني «أوروبياً وأدبياً» .

وفي الفصل الأول، ينعي على الكتاب العرب تورطهم في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه، وأنهم تناولوا كتاباً هاماً بخفة واستهتار، كما أنهم عالجوا موضوعهم وكأن سلمان رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق لاهوتي وواعظ وعالم منطق، بدلاً عن أن يكون فناناً وأدبياً وروائياً. ويقدم الكاتب مداخلة نظرية قيمة حول طبيعة الأدب والفن وعلاقتهما بالواقع والخيال، والصدق والكذب، متناولاً

خصائص الابداع الشعري من خلال عرض آراء النقاد العرب القدماء، والفكر الأدبي العالمي.

والمسألة الثانية التي يعرض لها، تفنيده لوهم الكتاب العرب، بأن الغرب قد حمى رشدي، فيورد أمثلة كثيرة على المواقف العدائية التي اتخذت تجاه رشدي ككاتب مؤيد لحركات التحرر الوطني. والمسألة الثالثة وهي الأهم، نعيه على النقاد العرب عدم احترامهم لعقل القارئ بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي في «الآيات الشيطانية»، ليتوقف عند مناقشة «حديث أو رواية الغرانيق» التي أثارت التشنيع على رشدي ونعته بأبشع النعوت، فيورد نصاً للطبري يبرهن من خلاله أن رشدي لم يختلق، بل رفع رشدي رواية الطبري على علاتها وبتفاصيلها، وحولها إلى أدب روائي رفيع.

ويمضي الباحث كاشفاً عن المرجعية التاريخية الوثائقية من كتب التراث لكل الإشارات التي اعتبرت تشكيكاً بالوحي والقرآن من قبل رشدي، مثل إشارة رشدي إلى تشكيك عائشة بالوحي، بقولها للرسول بعد زواجه من زينب بنت جحش «ما أرى ربك إلا يسارع في هواك» تعليقاً منها على الآية القرآنية التي أجازت للنبي الزواج من زينب.

ويعرض لمشكلة سلمان الفارسي وعبد الله بن أبي سرح وتحريفه لكتابة الوحي، وعملية الدمج الفني التي قام بها رشدي بين الفارسي وابن أبي سرح، ومن ثم الاختلافات حول جمع القرآن، وموقف الفرق الإسلامية من ذلك، والعلاقة بين الكهانة والنبوة، والآيات التي تزخر بها السور المكية وسجع الكهان... الخ من المشكلات التي يغص بها التراث الإسلامي الذي استند إليه رشدي في روايته المعروفة، والمسألة الرابعة يعرض فيها لآراء محمد أركون والموقف من المقدس، ليقدم نصوصاً قيمة من التراث الإسلامي كانت قد تجرأت على المقدس دون أن يترتب على ذلك ما نشهده تجاه رواية رشدي.

أما المسألة السادسة، فإن الكاتب من خلالها يدرج رواية رشدي في تراث نقدي عربي إسلامي تنويري عرفناه مع طه حسين وعلي عبد الرازق وكتابه ذاته أي «العظم» عن «نقد الفكر الديني»، وأن العالم العربي والإسلامي خلال هذا

القرن لم يكن على هذه الدرجة من الانغلاق الظلامي. ويخلص إلى أن رواية رشدي تطرح علناً الأسئلة ذاتها التي طرحناها على أنفسنا، مثل، كيف التعامل، عند نهاية القرن العشرين، مع الكمية الهائلة من الروايات الإسلامية والقصص القرآنية والمنقولات التراثية، المليئة بالخوارق والعجائب والمفارقات واللامعقولات، إن الجهد النظري الفكري القيم الذي يسوقه الدكتور العظم، لا شك أنه يشكل استمراراً متواصلاً لعقله النقدي التنويري الذي اختطه لنفسه عبر مشروعه القديم الجديد «نقد الفكر الديني».

غير أن الملاحظة الرئيسية التي ستشكل مدخلنا لمناقشة هذه الآراء، أن رواية «آيات شيطانية» لم تكن إلا متكأً لطرح الدكتور العظم لمشروعه الفكري الخاص، وقد لمس تقاطعات أنتجها ظاهر خطاب النص، فمضى متحمساً حماساً شديداً لرشدي ينافح عنه ويدفع الشبهات والتهم بإخلاصه الشديد لمشروعه الفكري ذاته. أما الفصل الثاني «أوروبياً وفنياً» ، فإن الكاتب يمضي بحماس أكثر إفراطاً في الحديث عن الرواية، معتبراً أن الغرب تعامل معها بلا مبالاة أدبية ظاهرة. ويفسر عدم الاهتمام هذا بحكم تقريظي حاسم، لأن «الآيات الشيطانية» جاءت عملاً أدبياً عابراً للقارات والثقافات والديانات والحضارات والطبقات واللغات في زمن فلسفي فكري أوروبي تسيطر عليه الشوفينية الثقافية الضيقة والنزعات الأصالوية المحافظة».

وليبرهن على ذلك، فهو يقوم بعقد مقارنة بين رواية «الآيات الشيطانية» وأدب فرانسوا رابليه، حيث يرى أن الخصائص التي تجمع بينهما هي تماماً «خصائص الأدب النهضوي التنويري النقدي الهادف».

كما يقوم بعقد مقارنة بين رشدي وجويس، حيث يعتبر رشدي هو جيمس جويس الإسلامي إذا كان نجيب محفوظ «بلزاك» العربي.

ويلاحظ أن «الاثنين اتخذا من الماضي إطاراً أو هيكلاً عاماً، جويس عبر معارضته للملحمة «الهوميرية» ورشدي الملحمة «المحمدية» الإسلامية.

كما يقارن بين رشدي وبريشت وجان جينيه (ص٣٨٧).

ليس في وسع القارئ الذي يُشارك الكاتب منظور رؤيته المعرفي إلا وأن يعتبر

عن إعجابه وتقديره للجهود القيمة التي بذلها.

لكن ليس في وسع الباحث المتمعن بهدوء ورزانة إلا أن يثير مجموعة من الإشكاليات المتصلة بالقراءة التي قام بها الباحث للنص.

فالباحث المعجب إلى حد الافتتان بسلمان رشدي يوظف كل طاقاته الذهنية والوجدانية والعاطفية لإضفاء المشروعية على الأداء الوظيفي للرواية، حيثما تبدلت زوايا الرؤية.

فالكاتب، للدفاع عن الموقف الوطني لرشدي، يطابق بينه وبين شخصية «صلاح الدين شامشا» الذي يعود إلى الوطن للتجذر، بل ويستخدم معرفته بحياة الكاتب الشخصية الذي يعود للمشاركة بدفن أبيه، ليطابق بين الحدثين، في الوقت الذي لسنا بحاجة إلى معلومات خاصة لنعرف بأن رشدي لا يزال في لندن وفي حماية البوليس الإنكليزي، أو على الأقل فإن رشدي غير قادر على العودة إلى الوطن ليس بسبب السلطات الديكتاتورية، بل بسبب الشعب الذي يريد رشدي أن يكون كاتبه النهضوي التنويري.

ليست هذه الملاحظة هي الأهم، بل المهم إن الرواية ذاتها تختتم متنها الحكائي بعودة «شامشا» ، والعودة هنا تتويج لاستعادة طبيعته الإنسانية، بعد أن لحقها التشويه والتمسيخ على يد البوليس الإنكليزي، أو بالمحصلة العامة كان التمسيخ ثمناً لطموحه في أن يكون مواطناً بريطانياً من الدرجة الأولى.

بين كافكا ورشدي:

إن رحلة صلاح الدين من الوطن إلى المنفى، ومن المنفى إلى الوطن، هي التي تشكل المحور الرئيسي للرواية، أي أنها ـ بلغة التقنية القصصية ـ هي مركز التبئير السردي لتقاطع وتشابك الأحداث.

لو أن الرواية قد اقتصرت على هذا المحور، لقدمت نصاً روائياً مكتملاً بذاته، لا يقل في محاكاته الهجائية عن رواية كافكا «المسخ» التي هي ليست قصة قصيرة، كما يشير الدكتور العظم في كل الأحوال.

إن الإيحاء بالصلة بين «صلاح الدين شامشا» و «غريغوري سامسا» ليست

إهمالاً للبعد السياسي والاجتماعي لأدب رشدي، بل إن الصلة قائمة في وحدة الكينونة التي يسحقها ويفصلها عن طبيعتها مجتمع وثنية السلعة.

لعل المعادل المجازي للشخص بصورة «المسخ» هو أرقى معادل لفكرة ماركس عن الاغتراب الذي يمزق الشخصية الإنسانية ويفصل بين الكينونة الطبيعية والأنا الاجتماعية للإنسان، كثمرة لفصل المنتج عن انتاجه، وتحول البضاعة إلى صنم.

وإذا كان لوسيان غولدمان، قد شخّص صورة البطل الروائي في أدب كافكا تحت صيغة «ذوبان الشخصية» كمعادل للمرحلة الامبريالية في تاريخ تطور الرأسمالية، متابعاً تشخيص لوكاش لصورة «البطل الاشكالي» في المرحلة الرأسمالية الأولى، فإن «صلاح الدين شامشا» يمثل استمراراً لـ «سامسا» كافكا، لكن في زمن تدويل العالم عبر الرأسمال متعددالجنسية العابر للقارات، وهي المرحلة الثالثة في تطور الشخصية الروائية التي تنضوي تحت صيغة «ضياع الشخصية» كمعادل لمرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية وفق غولدمان.

إن العلاقة بين «سامسا» كافكا و «شامشا» رشدي هي علاقة التطور النكوصي للشخصية من مرحلة «الاضمحلال والذوبان» إلى مرحلة «الضياع التام» لكن موضوعة الضياع عند رشدي تقارب من منظور عالم ثالثي وتتلون بخصوصياته وأشكال اتصاله بالعالم الغربي وما تنتجه من معاناة خاصة تتميز عن معاناة ابن المجتمع الغربي الذي رصده كافكا.

إن عيش اللامعقول بمعقولية جامدة وباردة، تثير الدهشة ليس من غرائبية اللامعقول بلا واقعيته، بل تثير الذهول من درجة واقعيته التفصيلية عند كافكا، وتثير قهقهة الرعب باتجاه الكوميديا السوداء التي تتغلغل في الأسلوبية الساخرة لرشدي، إن الهجاء المرير الذي يسكن «النص الكافكاوي» بصمت قبوري هادئ ورزين، يتحول إلى هجاء صاخب كرنفالي مهتاج كأنه رقص فوق الجثث عند رشدي.

وإذا كانت حالة انفصال الأنا الاجتماعية عن الأنا الطبيعية (ماركس) تتمثل فنياً بصورة الاضمحلال والذوبان وتحول «غريغوري سامسا» ، إلى حشرة تنزوي تحت السرير وتلقى لها الأطعمة من قبل أفراد الأسرة السادرين، فإنها عند رشدي

تتمثل بصورة «التيس» الذي له قرون وأظلاف، وهو بالمحصلة قادر على مقارعة الخطوب، ومن ثم فإن الخروج من حالة الضياع «التيسي» ممكن، فثمة ملاذ لاستعادة الطبيعة الإنسانية، باستعادة الوطن والأب والحبيبة.

والبعد الهجائي الساخر والتهكمي المدوي يتبدى في علاقة التناظر القائمة حول فكرة التحول، فالتحول من هندي إلى بريطاني من الدرجة الأولى، يعادله التحول إلى «تيس» من الدرجة الأولى، حيث تبلغ الفكاهة السوداء ذروتها، أن يقبل هذا التيس أن يعيش في بيت «زوجته» بغرفة مجاورة، لغرفة نومها الذي يشاطرها إياها عشيقها، بل إن العشيق يعترف بوجود «شامشا» في الوقت الذي تصر على أنه قد مات في حادث الطائرة، وعندما يحاول ـ لأسباب إنسانية ـ أن يزور العشيق الزوج، فإن الزوجة تعبر عن استنكارها قائلة للعشيق: «لم يبق إلا وأن تدعوه لمشاطرته فراشنا» .

إن حالة الاغتراب والاستلاب الإنساني الذي يعيشه «شامشا» ليس استلاباً انطولوجياً، ليس وضعاً إنسانياً كما لدى كافكا، بل هو استلاب واغتراب تاريخي ووطني، يجد حلاً لمشكلته الإنسانية، باستعادة الهوية الوطنية، وهكذا فإن «سامسا» كافكا و» شامشا» رشدي، يتطابقان في صياغة المشهد الإنساني، من المنظور الغربي (كافكا) والمنظور العالم ثالثي (رشدي)، والفارق بسيط، إنه الفارق بين «السين» و«الشين»، لكن سامسا يوحي بشامشا، وشامشا يوحي بسامسا، ليتوحد المنظوران في تقديم شهادة هجائية مريرة لصورة العالم في المركز الكوني. إنه مركز التدمير التدريجي للإنسان «ذوبان فاضمحلال فضياع»، تلك هي صورة الإنسان التي أنتجها الأدب الغربي، من البطل العملاق (الحضارة اليونانية) إلى البطل الأخلاقي (العصور الوسطى) إلى البطل الإشكالي الباحث عن القيم في وسط منحط (الرأسمالية) إلى مرحلة فقدان البطولة في قرننا العشرين، مرحلة بحث الإنسان عن ذاته في وسط مشيأ، إلى ضياعه التام في عالم فقدان المعنى، وإذا كان ثمة معنى، فإنه يكمن في امتلاك الذات، عبر امتلاك الهوية الوطنية وانتزاعها من أشداق صنم كوسموبوليتاني لا يرى في «شامشا» إلا ملعقة، وهذا هو معنى «شامشا» في اللغة الهندوستانية، كما يشير الدكتور العظم.

و«شامشا» إذ يشارك «سامسا» مأساة الوجود والمصير المشوه والمَمَسَّخ، لكن لديه فرصته التاريخية في استعادة ذاته عبر استعادة الذات الوطنية، التي كانت قد فقدت معناها تماماً عند «سامسا» حيث لا ملاذ، فالبشر ـ وفق منظور كافكا ـ ليسوا سوى فقاعات تنفجر الواحدة تلو الأخرى فوق مستنقع يسمونه الوجود. هذا هو المحور الرئيسي في رواية «آيات شيطانية» . ولا نظن أن الدكتور صادق يختلف معنا في هذه القراءة الدلالية، بغض النظر عن درجة اتفاقه أو اختلافه حول الصلة بين «سامسا وشامشا» سيما وأنه يتلمس العلاقة والصلة بين المؤلف (رشدي) وشخصية «صلاح الدين». ولا بد أن القارئ لم يتلمس بعد التمايزات الجدية بين ما سميناه القراءة التي تحول النص إلى وثيقة فكرية من خلال اعتماده على ظاهر الخطاب، وقراءتنا التي تطمح أن تكون اكتشافاً للوظيفة الدلالية في نظام الخطاب ذاته.

إن هذه الموضوعة ستبرز جلياً عندما نتطرق إلى المحور الثاني في الرواية، وهو محور شخصية «جبريل فاريشتا».

شخصية «جبريل» تمثل خطاً سردياً موازياً ومعادلاً دلالياً مناظراً لخط «صلاح الدين شامشا» ، وهذا الخط هو مصدر الجدل حول الرواية، وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات هي التي تشكل بحق التطور الفريد والحدث الفذ الذي لا سابقة له في التاريخ الحديث، وليس الرواية ذاتها كما يذهب الصديق العظم. لأن الرواية فيما نرى ليست أكثر أهمية وقيمة فنية إبداعية من «أطفال منتصف الليل» و «العار»، ونتمنى أن لا نكون قد ارتكبنا خطأ مماثلاً عندما غامرنا في الحكم قبل إظهار البينة على ما ندعي.

لكن ما يستدعي هذا القول، هو السياق الذي نحن في صدد تناوله، وهو شخصية «جبريل» ، الذي نرى أن مصدر الاتهامات والتشنيعات والفتاوى التي صدرت بحقه، والتي لها ما يبررها في نموذج الشخصية ذاتها وحركة رويها في بنية العمل الروائي ذاته، والتي هي مصدر كتاب الدكتور العظم على الأغلب.

فهذه الشخصية على مدار النص الروائي تشكل نموذجاً للبطل «المضاد»، المناظر في فعله وحركته ومجموع صلاته بالزمان والمكان روائياً لشخصية «صلاح

الدين»، كنموذج للمثقف الوطني المأزوم في وعيه الشقي بين الانبهار بالغرب، ومن ثم الخروج من هذه الأزمة باكتشاف الوعي بالهوية والانتماء بالضد من شخصية «جبريل».

فـ «جبريل»، ومنذ البداية، نكتشف أنه مضاد لاسمه كملاك، بل هو شيطان رجيم، قفز من الوحل ولا يعلم إلا الله ماذا يحمل معه من أوبئة جلبها معه وهو يتسلق إلى الأعلى، على حد تعبير صديقته «ريخاميرثانت».

و«ميرثانت» تخاطبه عندما تجسدت له من قلب الغيوم «مشكلتك أنك بحاجة دائماً إلى من يغفر لك، والله وحده يعرف سر تلك العقدة.. وهو وحده يعرف لماذا تهجر وتبتعد دائماً بهذا الأسلوب الإجرامي دون أن يحملك أحد وزر ما تفعله».

والمؤلف نفسه يحدثنا، منذ الصفحات الأولى، عن جبريل الذي التهم الأسرار اليونانية والرومانية التي تستند إلى مبدأ كلية الخلق وتجسدات الآلهة.. وأنه انتقل إلى دراسة الثيوصوفية عند «آني بيسانت» ومذهب وحدة الكون وحكايات الآيات الشيطانية في المرحلة الأولى من السيرة النبوية والتشريع السياسي والاجتماعي الذي استوحاه محمد من حريمه بعد عودته إلى مكة منتصراً».

فالسقوط المقدر لـ «فاريشتا شمشا» و» صلاح جبريل» كان السقوط الملائكي الشيطاني الذي لا ينتهي... ولم يعد أي منهما يتذكر تلك اللحظة التي ابتدأ يتعرض فيها لعملية التحول تلك.

فتجربة المنفى تنطوي على مستويين، ملائكي وشيطاني، وكل منهما (جبريل وصلاح) كان مقدراً لهما أن يحملا في مسار التجربة البعدين معاً حتى حدث التحول والانفصال.

فتجارب صلاح الدين في لندن مسخته إلى شيطان حقيقي في صورة «تيس» لكنه استعاد طبيعته الإنسانية الخيرة (الملائكية) بمغادرة المنفى الشيطاني ليعود إلى الوطن، بينما جبريل القافز من الوحل إلى الأعلى ظل يحمل وباءه الشيطاني على مسار الرواية لينتهي بالقتل انتحاراً.

فشبكة التناظر الدلالية التي تختزل الترسيمات السردية لحركة الأفعال والأحداث للشخصيتين تتكشفان، على مستوى الحقل الدلالي، عن مجموعة من الأطروحات والأطروحات المضادة.

تبدأ فانتازياً، والرواية منذ الصفحات الأولى تتفتح فانتازياً على فضاء فانتازي ـ بالتعارض الدلالي بين الشيطان والملاك.

وعلى مستوى العلاقة بالفضاء، وهو هنا الحيز «اللندني» تتبدى العلاقة ـ المضادة بين الانتماء (صلاح الدين) واللاانتماء (جبريل) وعلى مستوى الزمن بمستواه التزامني، أي راهنية الحدث. تتبدى الأطروحة والأطروحة المضادة في إزالة الفاصل بين الحلم واليقظة (جبريل) وبين الماضي القريب والحاضر (صلاح الدين).

أما على مستوى علاقة التزامني بالتعاقبي، أي تاريخية الحدث الراهن، فإننا سنلاحظ بأن حركة الزمن الذي تتحرك في متواليته السردية شخصية «صلاح الدين» هو زمن محدود يتصل بماضي الشخصية القريب، علاقته بأبيه وبمدينة (بومباي) وصديقته (زينات وكيل) من جهة، ولحظة الزمن المعاش في لندن، حيث المسار الزمني لا يتجاوز العقود، من جهة أخرى.

أما علاقة التعاقبي بالتزامني بالنسبة لـ «جبريل» فإنها تتحرك في مجال فانتازي غالب، بين زمن الوحي وزمن العيش في لندن، وعلاقة التناظر هذه تتحقق عبر ذاكرة هذيانية مريضة لـ «جبريل فاريشتا».

فجبريل، هذا الشيطان المنبثق من الوحل، الحامل لأوبئة شتى، الذي يعيش زمناً وهمياً يمتد من الماضي إلى الحاضر، والذي يهجر ويبتعد بأسلوب إجرامي يشير إلى نوع من اللا انتماء إلى «الفضاء ـ الزمن ـ الفعل» المتطلع إلى إلغاء الفاصل بين اليقظة والحلم، والذي يعيش بحمى غريزية منحلة تخوّله لأن «يضاجع أخته دون أي شعور بالذنب» ويأكل لحم الخنزير لأنه فقد الإيمان بالله الذي لم يستجب لتضرعاته بالشفاء، عندما كان مريضاً، جبريل هذا المضمخ بالنتانة والانحلال والفم الكريه، لم يجد خالقه الروائي سلمان رشدي نفسه مصيراً له أفضل من قتله.

إن سمات شخصية جبريل، ليست استنتاجات أخلاقية نخلص إليها كقراء،

بل هي سماته في حركة رويه السردي في متن النص الروائي ذاته.

إنها منظومة القيم، السيماء الذهنية والأخلاقية التي تتحقق على مستوى التمفصل الركني لشخصيته في بنية العمل الروائي «الآيات الشيطانية».

وعلى هذا، فالخطاب الروائي الذي يشير إلى مجمل الإشكالات المتصلة بالتراث والمقدس والقرآن والوحي والنبي والصحابة، إنما هو نتاج لسيلانات ذاكرته المريضة المفعمة بالنتانة والقبح والتشوه السلوكي والخلقي والروحي.

ولعل من بديهيات صياغة الشخصية الروائية أن يكون هناك تطابق وتناغم بين السيماء الذهنية والبسيكولوجية والسلوكية للشخصية.

ولا نظن أن هذه البديهية غائبة عن وعي روائي كبير كرشدي، وعلى هذا، فإن مجمل انثيالات الذاكرة التي تنداح على شكل فصول في الرواية (ما هاوند ـ العودة إلى الجاهلية) لا يمكن إلا أن تكون امتداداً للبعد البسيكولوجي المهزوز، والسلوكي الوضيع «لجبريل فاريشتا» ، ومن ثم لا بد من النظر إليها على أنها أحد الأبعاد المدانة في الشخصية، سيما وأنها تشكل على مسار الرواية البطل المضاد، لشخصية صلاح الدين التي اتفقنا على البعد الدلالي الذي ينطوي على الوطني التحرري، وعلى معنى الانتماء بوصفه الملاذ الملائكي للتمسيخ الشيطاني الذي عاشه في لندن.

وعلى هذا، فإن انتهاك المقدس في الرواية، إنما تم من قبل شخصية مشوهة وضيعة ومدانة بالنص، وليس بالاحتكام إلى منظومات قيم أخلاقية أو فكرية خارج النص. فما كان أمام الكاتب أن يختار لها مصيراً سوى القيام بالقتل، قتل «سيسوديا واليلوياكون» ومن ثم قتل نفسه، «بعد هجمة من هجمات مرضه العقلي»، كما يقول السارد الذي هو الروائي نفسه في «الآيات الشيطانية».

وعلى هذا، فإن أول من **أفتى بالقتل** للقائل بـ «الآيات الشيطانية» هو الكاتب نفسه، عندما دفع به إلى الجريمة والمرض العقلي ومن ثم الانتحار وذلك قبل أن يفتي الخميني بقتل الكاتب نفسه!

والخميني بفتواه بقتل الكاتب لم يفعل سوى أنه أقام توازياً بين النص والواقع،

الذي يمنح النص تجدده اللامتناهي عبر انفتاحه علي الاحتمالات والقراءات، وقدرته على تجديد نفسه باندراجه في تناص مستمر، لأن القراءة في الحالة الحوارية تغدو إعادة انتاج للنص، ومداخلة عليه تغنيه وتنوعه، بينما الاسقاط والاحكام تلغيه إذ تحجمه.

الفصل الوحيد في الرواية الذي يتمتع بدينامية التطور الدرامي الحواري التعددي هو فصل «عائشة» حيث صراع الآراء، بين «عائشة/ الزوج، الزوج/ الزوجة... الخ».

لكن حتي فصل «عائشة» لا تربطه ببنية النص الشاملة، سوى المناخات العامة للرواية، أي أنه لا يتوالد في نسيج العناصر التكوينية التي تتيح له أن يكون مداخلة حوارية إضافية على النص، لا على مستوى القول الايديولوجي للرواية.

٥ ـ هذه التوازيات أدت إلى جعل الكثير من المقاطع السردية في صيغة فصول الرواية، تتراصف متجاورة متضايفة دون أية ضرورة داخلية تمنحها تشارطها السببي، وعليتها البنائية التكوينية.

مما يدفعنا إلى القول دون القلق من مغامرة اطلاق الأحكام، في أن الروائي «رشدي»، قد عانى ارتباكاً جلياً في مقاربته لأحداث روايته.

فمن جهة، يريد أن يشرع أسئلة في وجه المقدس، ومن جهة أخرى يسعى ليتوارى وراء شخصية منحلة تهذي بهتك المقدس ليتجنب مساءلة الرأي العام الذي سيصدمه هذا الهذيان، وليختبئ وراء القول الفني بأن آراء الشخصية وأفكارها ليست بالضرورة هي آراء المؤلف وأفكاره. هذه المراوغة الفنية الفذة التي أجادها نجيب محفوظ، أخفق فيها رشدي حيث بلغ نوعاً من الابتذال في فصل «العودة إلى الجاهلية» وحديثه عن بيت حجاب للدعارة، مما لا يرقى إلى مستوى الفن الرفيع، القادر على تفكيك المقدس من داخله عبر زرعه بألغام الأسئلة الكبرى التي تزعزعه من جذوره، كما يفعل نجيب محفوظ.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أن الكاتب نفسه قد ساهم في إثارة هذا اللغط الخارج على النص، عندما أثار القضية التراثية، إثارة خارجة على نظام النص ومنطوقه الروائي، بل بدا أنه جعل من روايته متكأ لشن حرب ضد المقدس عبر

وسيط منحل (جبريل) حتى أننا إذا حذفنا كل ما يتصل بالإشارات إلى التراث لما وجدنا أي خلل سيخلفه هذا الحذف.

إن الروح النهضوي كان يتطلب نموذجاً نهضوياً قادراً على صياغة منظور نهضوي لطرح رؤية نهضوية، عبر إنشاء شبكة من العلاقات التي تسمح بتعدد الأصوات، والتي تتيح للمنظور التراثي حقه الكامل والمشروع بأن يصطدم كأطروحة بالأطروحات الأخرى، وعندما تتمكن العلاقات الروائية بحضورها الركني أن تفكك المنظومة الكهنوتية للمقدس، عندها يتمكن النص من حمل خطابه النهضوي بجدارة لا إنتاج ثقافة الفتنة التي وجد بها الإعلام الغربي فرصته السانحة ليلعب بـ «الآيات الشيطانية» وفق مصالحه وأغراضه وأهوائه المغرضة التي أساءها البعد الدلالي النقدي لمحور تجربة صلاح الدين في لندن، وتحرره من الاستلاب بالعودة إلى الوطن، فسكتت عن هذا المحور لتصدر إلى العالم الإسلامي المحور الثاني عبر التوكيد إعلامياً على بعد هتك المقدس، للإثارة والغواية والتحريض على الكاتب الذي غدا منشقاً، بسبب نقده للغرب.

* * *

كان يمكن لنا أن نقوم بدراسة تطبيقية تحليلية لمجمل العوامل المشكلة لبنية الرواية، لكننا آثرنا أن يقتصر تناولنا للعناصر الداخلية للرواية من خلال التماس مع أطروحات الدكتور العظم في قراءاته واستنتاجاته.

حوار حول وظيفة النص:

وفي هذا المحور من الحوار، سنركّز على الآثار الخارجية للرواية وتفاعلاتها، المتصلة بالوظيفة التي أدتها ودرجة راهنيتها وأولويتها من منظور سوسيو ـ معرفي ـ دلالي ينطلق من أن فعل القراءة وإعادة انتاج النص في علاقته بأفق انتظار القارئ لا يقل أهمية بالنسبة للنص، عن انتاج علاقات النص ذاته الذي ناقشناه آنفاً.

إن أول قراءة على هذه الدرجة من الاهتمام والشمول والتركيز لرواية «الآيات الشيطانية» من منظور عربي كانت قراءة الدكتور العظم في «ذهنية التحريم».

بل ربما هي القراءة الوحيدة التي تندفع حتى النهاية في تبني الرواية بحماس

شديد، فنياً، وجمالياً وفكرياً، من قبل باحث له وزنه ومكانته المرموقة في لوحة الثقافة العربية.

ومن المعروف أن الباحث ـ بمعظم نتاجاته السابقة ـ لم يكن يولي النقد الأدبي الأولوية في شغله ومشاغله الثقافية والفكرية، بل يمكن القول إن معظم ما كتبه الباحث ينهض بوصفه أطروحة مضادة، أو ما أسماه بـ «المنهج المضاد»، هذا الأمر أضفى على كتاباته حرارة السجال وحيوية راهنية تمنح دفقها من الإشكالات المعاشة كهم وطني وقومي وحضاري، حيث هذه الهموم الكبرى ككليات تتشقق عن عيانيتها الملموسة والمباشرة المتصلة بالخاص واليومي. ولعل كتابه «نقد الفكر الديني»، يقدم مثالاً فريداً على أول محاولة يسارية ـ وإن كانت لاتزال في بداياتها المتمركسة ـ لنقل الخطاب اليساري من طرح المشكلة الفلسفية حول أولوية الوجود على الوعي بعموميتها من خلال الكتابات الماركسية السوفييتية المترجمة، إلى الحفر عن معنى هذا السؤال الفلسفي بالتراث القومي للأمة من خلال التراث الإسلامي. أي في الوقت الذي كانت فيه الأحزاب الماركسية العربية تلقن أعضاءها المقولات الفلسفية حول النظرة المادية للعالم، بينما نظرتهم الحقيقية لتراثهم الديني والثقافي والقيمي لا تختلف عن أية نظرة تقليدية، أتى صادق العظم لينقل هذه الكلية الفلسفية المجردة إلى المشخص العياني في التراث الديني، ليحدث صدمة ضد المقدس الإيماني، بما فيه القائل بأولوية المادي، مما ترك أثراً كبيراً على جيل يساري بكامله، عاين مباشرة ماذا يعني القول بهذه الكلية العامة عندما تصطدم بموروثه الثقافي الخاص والمحدد.

وهذه مزية تمنح خطاب العظم تفرداً نوعياً في الخطاب الفكري اليساري العربي. وها هو، بعد أكثر من ربع قرن، يواصل ما بدأه بالروح الراديكالي نفسه وبالشجاعة العقلية ذاتها، حيث يبرهن على عمق وجذرية نزعته التنويرية التي لا تتلجلج أمام انديـاح الظلام. فهو من أولئك القلة الذين لا يمارسون أرجحة الجذع على إيقاع دربكة النكبات والمنعطفات والمنحنيات وتلويات العارض والطارئ، وتأرجحات التيارات والملل والنحل، أي أنه لا يحمر وجهه خجلاً من ماضيه، لأنه ليس في هذا الماضي ما يخجل، يكفيه أنه كان صادقاً وأصيلاً.

لكن تقديرنا وإعاجابنا بأصالة وصدق تجربة الكاتب لن تمنعنا من إثارة عدد من الأسئلة والتساؤلات.

وأول التساؤلات التي تثار في هذا السياق، تتعلق بالأداء الوظيفي لرسالة الفكر وقدرته على انتاج الوعي المطابق بواقعه.

وانتاج الوعي المطابق يستدعي في أول ما يستدعيه تحديداً استراتيجية الأولويات التي يطرحها الواقع على الفكر، أو ما يسمى باللغة السياسية تحديد الرئيسي والثانوي في لحظة تاريخية محددة...

وهذه الاستراتيجية تنطلق في أول ما تنطلق من استراتيجية مدرسة القارئ. بوصفه مستهلكاً ومنتجاً للنص في آن واحد، وأن أي عدم اكتمال في النص لا يزيد أهمية عن عدم اكتماله بقارئه، فالنص لا يكتمل إلا بقارئه. فكما أنه ليس هناك رسالة بلا مرسل، فليست هناك رسالة بلا متلق.

من هذا المنظور، هل تستحق «الآيات الشيطانية» هذا الاهتمام من قبل مفكر عرف عنه نزعته الحوارية والسجالية مع المشكلات الأكثر راهنية وسخونة وأهمية؟

من خلال ترتيب فصول الكتاب «ذهنية التحريم» يظهر لنا أن الباحث لم يكتب منذ أربع سنوات سوى ما كتبه عن سلمان رشدي.

وفي هذه السنوات مرّت أحداث كبرى غيرّت وجه عالمنا، دولياً وعربياً، فعلى المستوى الدولي كان انهيار ما سمي بـ «النظام الاشتراكي» ومن ثم شحذ السيوف والرماح للاجهاز على الفكر الماركسي والتقدمي وعلى كل ما يمت إلى عقل التنوير والتقدم بصلة، وعلى المستوى العربي كانت «حرب الخليج» التي كرست الهيمنة الأميركية على المنطقة العربية ولأمد غير منظور.

هذه الانهيارات الكبرى جعلت العقل العربي يقف مشدوهاً ومذهولاً إذ يراقب حطام وأنقاض كل ما حققه على مستوى الوعي القومي والوطني والاجتماعي، ليجد نفسه عند درجة الصفر، عقلاً مثقوباً عبر كل طبقاته الأركيولوجية، حتى بدا أن أي حديث حول الجمال والفن والأدب والشعر والرواية والثقافة ليس إلا لحناً جنائزياً لأمة تلبس كفنها وتنتظر حسن الختام.

لقد انهزمت الأمة عسكرياً وسياسياً، ولم يتبق سوى اختراقها روحياً عبر تقويض هويتها الثقافية والحضارية، وهنا ظهر تراث الأمة وكأنه خيمة نفيها الأخيرة.

لقد تمكن الأميركان، في زمن نظامهم العالمي الجديد ـ وبسرعة مذهلة ـ أن يقوضوا كل منجزات الفكر التحرري الوطني العربي بكل تياراته ـ الدينية الاصلاحية والليبرالية والقومية والماركسية، أي تقويض كل المنجزات التي حققها العرب منذ بداية يقظتهم ونهضتهم في القرن التاسع عشر وحتى الآن، أي العودة إلى درجة الصفر، حيث تبدو الأمة اليوم وكأنها لا تملك من أمر تاريخها سوى ماضيها، لحظة القاع التي تعود بها إلى زمن تشكلها الأول. لقد قام الغرب بعملية تجريدها من كل المكتسبات العقلية التي أعطاها إياها في سياق تدويل رأسماليته الأولى للعالم.

فالغرب الذي أخذ كل شيء من الجغرافيا (نهب الثروات)، يقوم اليوم باستعادة التاريخ الذي أدخل فيه العرب، تاريخ الحداثة العقلية (فكرية وثقافية)، حيث لن يخلف من حداثته سوى بضاعته وسلعته، وبدون مقابل، أي السلعة وليس العقل الذي أنتجها. فإذا كان انفتاحنا السابق على الغرب قد أكسبنا مقابل بضاعته بعضاً من ثمرات عقله، فاليوم يريد تجريدنا حتىمن هذه المكتسبات، فدمرها تدميراً ليعيد عالمنا العربي إلى صورته الأولى، الصورة التي يريدها عن الشرق الإسلامي المفعم بميثولوجياته وتعصبه وأهوائه القروسطية.

هذه الصورة التي يريدنا الغرب أن نكون عليها، ألا تفسر الضوضاء الإعلامية الصاخبة التي أطلقتها وسائل إعلامه وهي تتحدث عن «الآيات الشيطانية» ....؟

الفتاوى، المظاهرات، الضحايا، أليست ثمرة الإعلام الغربي عن «الرواية» ، وليست الرواية ذاتها التي لم تكن قد قرئت بعد؟

أليست الأحكام التي أطلقت على الرواية من قبل المثقفين والكتاب العرب، هي ثمرة ما سمعوه وطالعوه في وسائل الإعلام الغربي، وليست ثمرة قراءتهم للرواية كما لاحظ الدكتور العظم.

هل يراد من هذه القتنة الثقافية، سوى إشاعة وتعميم ثقافة الفتنة؟

إن عصر الإعلام، هو الذي أعاد انتاج «الآيات الشيطانية» وفق منظور إنتاج ثقافة الفتنة. لقد كان الإعلام هو المداخلة الأكبر على النص، ليصوغ قارئاً للنص وفق سطوته وبما يستجيب لأساطيره الغربية عن الشرق المنضد فسيفسائياً، والقابل لإنشطاراته الداخلية، دون حاجة لإنشطاراتهم النووية.

بعد انهيار العالم الاشتراكي، أراد الغرب أن يبرهن على أن العالم الرأسمالي هو أفق التاريخ وذروة تطوره، فكان لا بد من الانقضاض على بلدان التحرر الوطني لتقويض كل امتدادات وتأثيرات صورة العالم الذي يحكمه الصراع الطبقي وما يترتب على هذه الحقيقة من مفاهيم وأفكار وتصورات، لتحل محل هذه الحقيقة، إثارة لصراعات عرقية ومذهبية وطائفية، هذا ما حدث في ما كان يسمى الاتحاد السوفييتي، وما يحدث في يوغوسلافيا وما أحدثوه في العراق، فبدلاً من صراع التيارات الفكرية الاجتماعية، يحل صراع القوميات وما قبل القوميات (الأقوام) والطوائف والأعراق والمذاهب، لغسل دماغ العالم الثالث من امكانية وعي أن الأفكار والمبادئ هي ثمرة علاقات البشر بواقعهم المادي، ثمرة صراع المصالح والطبقات.

فالغرب أراد أن يثبت أنه مركز التاريخ، وما خارجه هو خارج التاريخ، ولا بد من صياغته وفق الصورة الغربية عنه (أخلاط وأجناس وأعراق) محكومة بأنساقها الجوهرية الثابتة وأفكارها الأزلية القابعة في مخيلات اجتماعية على شكل مثالات وأوهام محكومة بالقطيعة القائمة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان.

ولقد تمكّن الغرب فعلياً من إعادة العالم الإسلامي إلى صورته الأولى، وتجليه في مخيلتهم الاستشراقية وفق توضعه في زمن الحروب الصليبية.

لقد قام الغرب بأكبر مؤامرة لا أخلاقية في التاريخ، عندما اغتال كل القيم المدنية والتنويرية التي أشاعها في العالم الإسلامي والعالم الثالثي بشكل عام، بفرضه الهوية التراثية الخالصة على هذه الشعوب، عبر إخراجها من التاريخ.

فالعالم الإسلامي يبدو اليوم بلا تيارات مدنية مؤثرة وفاعلة، إنه عالم يرتد إلى صورته الأولى التي يريده الغرب أن يكون عليها، حيث ترتسم الصورة:

١ ـ التيارات المدنية التنويرية ـ العلمانية ـ الديمقراطية ـ العقلانية ـ «قومية

ويسارية» غدت بلا جذور اجتماعية، فعليها أن تلتحق بصورة الحداثة السلعية لا بالعقل الذي أنتجها.

٢ ـ إسلام شعبي وطني، مذل ومهان بكرامته الوطنية والقومية من قبل الغرب، ومذل مهان بكرامته الاجتماعية السياسية والحقوقية، من قبل أنظمته الطاغية.

٣ ـ إسلام رسمي، تصوغ لوحته أنظمة أوتوقراطية تابعة تلحق الدين والمجتمع والضمائر بسلطتها الوثنية المغطاة رسمياً بشرعية الدين، والمحمية فعلياً من الغرب التابعة له.

٤ ـ إسلام سياسي نكوصي ظلامي يرتد عن كل قيم الإصلاح والتنوير التي أرساها أعلام النهضة الإسلامية الإصلاحية.

الإسلام الشعبي الوطني هو المستهدف اليوم من قبل الغرب (الأميركان بالدرجة الأولى)، لأن الإسلام الشعبي يشكل اليوم العنصر الأساسي للهوية التي يراد تدميرها، بعد إخفاق النضال التحرري الوطني الذي قاده القوميون واليساريون.

الإسلام الرسمي لا يختلف عن الإسلام السياسي (الأصولي الظلامي)، لأنه، بمدارسه وجامعاته ومؤسساته الثقافية والإعلامية يكرس الخطاب نفسه، (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) (الإسلام دين ودولة). هذه الطروحات لا يختلف عليها الإسلام الرسمي والإسلام الأصولي، إلا في أن الثاني يرفض الازدواجية بين القول والفعل، فيريد الانتقال من إعلان الخطاب إلى ممارسة الخطاب، وإلا ما الفرق بين النظام المصري الذي يقرر إلغاء طه حسين ونجيب محفوظ من المقررات الدراسية، والحركة الأصولية التي تندد بالاثنين سوى فرق أن الإسلام المصري الرسمي اسلام أميركي، بينما الإسلام الأصولي يريد أن يتطابق ـ وهمياً ـ مع الإسلام الوطني الشعبي.

الغرب يستخدم الإسلامين (الأصولي والرسمي) عبر المزيد من اخضاع الأنظمة العربية التابعة له من خلال تهديدها بالإسلام الأصولي، وهدفها الرئيسي تقويض الإسلام الشعبي، لكي لا يتبقى أي مقوم من مقومات الهوية الثقافية والحضارية للأمة. وهكذا تتم عملية توحيد وثنية الحداثة الغربية التي بلا ضمير مع

وثنية السلطة السياسية (الدين الرسمي) الذي بلا ضمير، بهدف دك الضمير الاجتماعي الشعبي والوطني دكاً. من خلال هذا المدخل، نطرح السؤال على الوظيفة التي أداها خطاب نقد المقدس في رواية «آيات شيطانية» ، وفق القراءة التي حاول أن ينتجها كتاب «ذهنية التحريم» في الثقافة العربية.

نقد المقدّس بين رشدي والعظم:

إن نقد المقدس في الرواية، ووفق القراءة التي قدمها الدكتور العظم، لم يكن إلا هتكاً للمقدس الديني الشعبي، ولم يكن هتكاً للمقدس الرسمي (السلطوي والأمريكي) ولا للمقدس الأصولي. إن التفاعلات التي نتجت ميدانياً كافية للتأكيد على ذلك. فالتظاهرات والاصطدامات التي حدثت، والضحايا الذين سقطوا، كل ذلك لم يكن ضد نظام سياسي فاسد، ولا ضد عدوان غربي قائم.

لقد تمكن فقهاء الظلام من خلال الإثارة التي أشاعتها وسائل الإعلام الغربية، من الظهور بمظهر المدافعين عن الهوية، ورمي كاتب وطني تقدمي كرشدي بالخروج على إرادة الأمة والخيانة للوطن والتاريخ والهوية.

لكن المسؤولية مع ذلك تقع على رشدي الذي أنتج نصاً ملتبساً، وعلى القراءات التي اختزلت «الآيات الشيطانية» في حدود ثنائية «الكفر والإيمان» التي أشاعها الإعلام الغربي وروّج لها عبر السكوت عن الجانب الوطني المغيظ والمهيج لإثارتهم الإعلامية المغرضة، والتي تلقفها الوعي العربي والإسلامي المخدوع أبداً.

إن هذه القراءات غيَّبت محور «صلاح الدين شامشا» أمام إثارة المقدس، وغيبت الحقيقة التي ينطوي عليها المستوى الدلالي لهذا المحور والذي يتكثف في قول زينات وكيل لصلاح الدين: «إذا كنت جاداً أيها العزيز صلاح، في أن تنفض عن نفسك ذلك الانتماء الأجنبي... فأرجو أن تكون حذراً في ألا تتوصل إلى حالة أقرب إلى عدم التجذر وعدم الانتماء... والحل هو أن تحتضن هذه المدينة ـ مدينتك ـ وتقبلها بكل ما فيها من أخطاء ونواقص... ويجب أن تسعى لأن تصبح واحداً من أهلها... وأن تنتمي إليها كما هي... لا كما ينبغي أن تكون !»...

وتختتم الرواية فعلاً وفق هذه النصيحة، حيث يذهب مع زينات إلى بيتها،

محتضناً المدينة وليصبح واحداً من أهلها، بعد أن تنتهي مسيرة جبريل إلى القتل الإجرامي، فالانتحار، كما نوهنا، تلك هي المحصلة التي ينبغي التنبه لها عندما نقرأ نصاً دراميا/ حيث الدلالة محصلة علاقات، وليس خطاب هذه الشخصية أو تلك.

لكن الكاتب، كمثقف وطني، مشروخ بين تجربة الغربة، والرغبة في الانتماء إلى الوطن كما هو، اختلت المعادلة بين يديه في تعامله مع المقدس الديني، فتناوله بإحساس استشراقي غير قادر على معرفة وتحسس العمق الوجداني والمشاعري للجماهير المؤمنة، فأتى الحوار الضروري مع المقدس هتكاً له، بل وهتكاً بذيئاً في تناوله لـ «بيت حجاب» لا تبرره المقارنة مع فانتازيا فيلليني وجان جينيه وجويس أو بريشت، حيث السياق التاريخي والاجتماعي في العلاقة بأفق القارئ مختلف. فهناك قارئ غربي اعتاد على الحوار الصراعي ضد المقدس منذ أكثر من قرنين وهو يعيش على أرض تزخر بالمعادن، لا أرض إسلامية تزخر بالجان والعفاريت والأرواح.

صحيح أن الفكر الحديث في العالم الإسلامي والعربي لم يتوقف عن حواراته النقدية مع المقدس، لكن المثقفين النهضويين بحق هم الذين أثاروا الشكوك والتساؤلات في قلب المقدس الرسمي السلطوي، والمقدس الأصولي الظلامي.

لقد تمكن طه حسين من نزع الرداء الكهنوتي المقدس عن التاريخ الإسلامي، فصدم عقل المؤسسات الرسمية (الأزهر) ومجلس النواب. وعندما كان الدين الرسمي والأصولي قادراً على إثارة المشاعر الشعبية ضده، كان قادراً على إعادة ترتيب العلاقة مع الشارع الشعبي. ولا بد من أن نتذكر، في هذا السياق، كيف حملته جماهير حزب الوفد على الأكتاف لتعيده إلى الجامعة، وهو الذي كان ينتمي من قبل إلى حزب الباشاوات (الأحرار الدستوريين).

ففي «الفتنة الكبرى»، قام بعملية هتك ممنهج للمقدس السلطوي، وكيف توظف السلطة الدين، والقرآن، والشريعة، لإضفاء المشروعية على طغيانها واستبدادها، فكانت الوظيفة النهضوية التنويرية تتمثل في تحرير العقل الشعبي من أوهام الدين السلطوي الرسمي، القائم على توظيف القرآن في خدمة السلطان، فكان لا بد من أن يخلص على ضوء الفضيحة التاريخية التي أثارها، من القول بضرورة الحكم التعاقدي المدني الذي يستند إلى الشرعية الدستورية والحقوقية والقانونية.

لهذا تمكّن طه حسين، رغم نزعته الجذريَّة الراديكالية، في تفكيك منظومة المقدس، أن يقيم علاقة متوازنة، رغم مرورها بتوترات كثيرة مع المجتمع، ليغدو من أهم قادة الفكر في تاريخ الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

والأمر نفسه ينطبق على نجيب محفوظ الذي أوغَلَ بعيداً في تساؤلاته حول اليقينيات الكبرى، لكنه، مع ذلك، لم تترصده سوى المؤسسات الكهنوتية، وإداريُّو المقدّس ومجاهدوهم، وأخيراً السلطة التي قررت إلغاءه مع طه حسين.

فمع نجيب محفوظ لم تختل المعادلة المطلوبة من المثقف الوطني، التي طرحها رشدي على لسان «زينات وكيل» يجب احتضان الوطن والانتماء إليه كما هو لا كما ينبغي أن يكون. فمنذ صدور الثلاثية، يعلن كمال عبد الجواد أن للمجتمع «مُثُلاً وله مُثُلاً»، فالانقلاب على مثل المجتع خيانة، كما أن النكوص والارتداد عن مُثُلِهِ الفردية الطامحة لتغيير مثل المجتمع خيانة.

إن الدكتور العظم يُشير إلى أن رشدي هو «صلاح الدين» ، لكنه يوغل بعيداً في تكريس اللَبْس الذي أثارته «آيات شيطانية» عندما يبحث عن المشروعية التاريخية التوثيقية لهذيانات «جبريل» وعندما يبحث عن التبريرات الغيبية لـ «بيت حجاب» الذي يُسَاءُ فيه إلى زوجات النبي بأسلوبٍ بلدي ليس فيه قيمة فنية أو جمالية، وأظن أن هذا الفصل هو الذي أثار هذه البلبلة، وهو على درجة من المجاز الهجائي القَدْحيِّ الذي يصعب على المشاعر الشعبية أن لا ترى فيها الإهانة لقيمها، بغضِّ النظر عن السياق السردي الذي كنا قد أشرنا له، في أن المقدس هذا يُهان من خلال ذاكرة مريضة ووَضيْعَةٍ، ولكن مع ذلك، فإن اللَبْس على مستوى بنية النص والسياق الوظيفي لأداء الشخصية يطل من جديد ليظهر اضطراب الكاتب. فهو قبل أن يلجأ إلى استبطان شخصية جبريل، يتحدث عنه بصيغة السارد الحيادي، والسارد في الرواية ليس شخصية روائية بل هو المؤلف ذاته، حيث يشير إلى أن جبريل كان قد اطلع على حكاية الآية الشيطانية وعلى التشريع السياسي والاجتماعي الذي استوحاه محمد من حريمه بعد عودته إلى مكة منتصراً. هذه الوحدة السردية لا تتأتى في سياق سيلانات ذاكرة «جبريل» ، بل في سياق المتن الحكائي الذي يقدمه السارد «الكاتب» ذاته بحيادية لا تنطوي على أية أبعاد مجازية ساخرة أو متهكمة.

ومن الواضح أن إشارة من هذا النوع لا تحمل أية قيمة تاريخية توثيقية، ولا أية قيمة فنية سوى القدح والإساءة إلى محمد كنبي، وكباني دولة، وكمؤسس لهوية ثقافية وحضارية يجب احترامها، بغض النظر عن مصائرها التاريخية.

إن الدفاع عن حقوق الإنسان ينبغي أن لا يتوقف عند حدو الدفاع عن حرية الكاتب في التعبير والحياة فحسب، وهذا ما قمنا به كمثقفين دفاعاً عن حياة رشدي، بل إن حقوق الإنسان تتطلب ما يتجاوز الحقوق الفردية إلى الحقوق القومية، وحق الشعوب في صيانة كرامتها التاريخية، وتراثها القومي والثقافي، إن كان دينياً أم دنيوياً، أي ان المثقف الديمقراطي مدعو ليس للدفاع عن حقوقه في حرية الاعتقاد، بل وحق الشعوب أيضاً.

والعلمانية ليست دعوة لفصل الدين عن المجتمع، بل لفصل الدين عن الدولة، لانقاذ المجتمع من توظيف الدولة للدين ومأسسة الدين وتحوله إلى قوة إرهاب ضد العقل والعلم والتقدم. فالعلمانية تحايثت مع العقلانية كرؤية للحياة، ومع الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وبداية دخول الجماهير مسرح التاريخ بوصفها هي المعنية أولاً وآخراً. فهذه القضايا ولدت في معمعان حراك اجتماعي غدت الكتلة الشعبية قوته والموجهة له، ولم تلد كأفكار للمناقشات العقلية والذهنية والأكاديمية.

وعلى هذا فالمثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي المندمج عضوياً بمشكلات المجتمع، لا تعنيه مشكلة المقدس والدين من خلال صلته بالعقل، بمقدار ما تعنيه من خلال علاقتها بالمجتمع ومصائر حركة التقدم فيه.

فهذا هو المثال الياباني يعطينا نسقاً مغايراً لتاريخية حركة التنوير في أوروبا، وها هم يدخلون معركة العصر دون رابليه أو فولتير أو فيورباخ ياباني.

وها هم اليهود يجعلون من عقيدتهم السفاحة ايديولوجيا قومية بل وطبقية، حسب ماركس، ويبدون أكثر ملل الأرض تعصباً لملتهم، ومع ذلك ها هم يحضرون أنفسهم للاستعباد المباشر للمنطقة وتهويديها بعد أمركتها بعد أن امتلكوا كل مقومات إرادة قوة العصر.

إن معركة المثقف الوطني الديمقراطي الراديكالي بحق، هي المعركة التي تبدأ مع

مقدسات السلطة ومقدسات الأصولية الظلامية التي هي الوجه الآخر للعنف السلطوي، وليست المعركة مع مقدسات الشعب.

يكفي الشعب امتهان كرامته القومية والوطنية على يد «الأميركان واليهود»، ويكفيه امتهان حقوقه الاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية على يد حكامه.

الشعب ليس بحاجة إلى اضطهاد جديد على يد مثقفيه، ليجردوه حتى من أبسط حقوقه في البحث عن الأمان الروحي، وهو ليس بحاجة إلى جلادين جدد، يجلدون أحاسيسه ومشاعره وقيمه الأخلاقية والوجدانية، وذاك حق مشروع من حقوق الإنسان.

إن المقدس السلطوي القائم على معادلة «السلعة/ وثن ـ السلطة/ وثن» هو الذي أنتج معادله في «الوثنية التراثية» وظلاميتها الإرهابية، حيث يوضع أي خيار ديمقراطي وطني شعبي بين حاضر يحكمه «البوط» العسكري، أو ممكنات مستقبل ظلامي يبشر به سيف الإرهاب الأصولي.

ثنائية «السيف/ البوط» هي ثمرة إلغاء المجتمع، وتدمير الوعي المدني وتعميم وعي ثقافي يقوم على ثنائية «الجامع/ الكباريه».

فالسلطة التابعة لا تملك سوى منظومة «الكباريه» ثقافة وقيماً أخلاقية، ولا يجد الشعب ملاذاً روحياً وأماناً وجدانياً يرد به على حاضر «الكباريه» إلا بماضي «الجامع». و«الجامع» نفسه مع كل ما يحمله من رموز تاريخية وسوسيولوجية وسياسية، غدا مسرحاً للصراع بين رجال «دين السلطة» ورجال دين «الماضي».

ورجال «دين السلطة» جاهزون دائماً لتفصيل الشريعة والفقه على مقاسات الدولة التابعة منذ كامب ديفيد (صلح الحديبية) إلى الوجود الأميركي دفاعاً عن مكة والمقدسات الإسلامية، إلى الترحيب باليهود الذين يتردد اسمهم في القرآن دون أن يتردد اسم الفلسطينيين.

أما رجال «دين سلطة الماضي» ، فهم جاهزون دائماً للتلويح بسيوفهم التي يمكن أن يفتتن بها البؤساء المذلون المهانون لمواجهة التاريخ والتقدم، اللذين يبدوان كنبتة شيطانية في صحراء عقولهم الجدباء.

بين دين السلطة ودين الماضي، يدمر الوعي الوطني للدين الشعبي، الذي عجز المثقف النخبوي الطليعي أن يجد قناة اتصال مع خصائصه التاريخية والحضارية.

لقد تحول الدين الشعبي الذي هو «دين الفطرة» إلى مجال التجريب واختبار المناهج الحديثة من تفكيكية إلى أبستمولوجيا إلى وضعية إلى ماركسية، لكن الدين بقي حيث يجب أن يبقى في صدور الناس كنفثة مقهورة ترسل إلى السماء احتجاجاً على الأرض، الأرض الإسلامية التي زرعها «حكامها خيانة ودناءة وظلماً وجوراً، فكلما ازدادت الأرض بؤساً ازدادت سعادة السماء» (ماركس).

لقد كانت صدور الناس، بحسها الشعبي ووعيها الديني الوطني، تتنفس البارود وهي تراقب وتتفرج وتسمع وسائل إعلامها العربية والإسلامية تحدثها وتريها الآلة العسكرية الأميركية وهي تتخندق في أرض آبائها وأجدادها المقدسة، وتريها البطولات الأميركية في السماء العربية وهي تدك بلداً وشعباً عربياً، فلا تملك هذه الجماهير من أمرها إلا أن تجأر في وجه السماء شاكية «اللهم لا حول ولا قوة إلا بالله».

إذا كنا معنيين بالوظيفة الاجتماعية والفكرية لـ «آيات شيطانية» وفق الإشكالية المركزية للوضع العربي الراهن، فإننا قطعاً لن نجد وظيفتها التنويرية والنهضوية من خلال الحوار مع مشكلة المقدس في علاقته بالعقل، بل بمشكلة المقدس في علاقته بالوجدان والحس الوطني والتاريخي، ووعلى هذا، فإننا لن نبحث عن البعد النهضوي في الخطاب الاستشراقي الذي يهزأ بالمقدس ـ بغض النظر عن صدق المرجعية التاريخية ـ من خلال شخصية «جبريل»، بل من خلال سيرة صلاح الدين الذي تنتهي غربته، أو عدمها بقراره بالعودة إلى الوطن، ومحبته لمدينته وشعبه، وقبوله له فيما هو عليه، لا كما ينبغي أن يكون.

إن نصيحة «زينات وكيل» لـ «صلاح الدين»، لو أجاد سلمان رشدي سماعها، لكان أكثر دهاء وررهافة في قول الحقيقة حول المقدس. هكذا كان ينصح بريشت أيضاً «الدهاء في قول الحقيقة» وليس الكذب في قول الحقيقة كما ينصح جينيه وما كان يقوله كانت «إنني لا أستطيع أن أقول كل ما أؤمن به، لكني لن أقول إلا ما أؤمن به فعلاً».

نصيحة «زينات» ضرورية لسلمان رشدي، وصادق العظم، ولنا جميعاً، أولئك الذين آمنا بمثل العقل الغربي عن «العقلانية - التنوير - النهضة - العلمنة - التقدم - الاشتراكية» لكن الغرب يستعيدها اليوم بصيغة حشدنا حول مشروعه الحداثوي من خلال أنظمته التابعة باسم مناهضة التطرف الديني. وفي حقيقة الأمر، فإن مناهضة الغرب ليست موجهة ضد الأصولية والتطرف، لأنها وسيلة برغماتية إجرائية في يده من أجل المزيد من إخضاع الأنظمة التابعة، بل مناهضته موجهة للإسلام كإطار ثقافي حضاري تاريخي يمكن أن يشكل هوية انبعاث وطني شعبي موجه ضد مصالحه، أي أنه يهدف إلى تدمير الضمير القومي والوجدان الاجتماعي والمخزون النفسي والحضاري لإنساننا.

لابد للفكر التقدمي، بتعدد تياراته، وإن كان يبدو اليوم بلا عمق استراتيجي - من أن يستعيد مثل العقل الغربي التقدمية، ليناهض بها عقل الغرب الهمجي الراهن، دون عقدة الكراهية تجاه وحشية الغرب ضدنا، لأن هناك قيماً عقلية وفكرية كونية أنتجها الغرب وينقلب عليها اليوم، ومثال يلتسين واليمين الروسي «المرحاضي» ليس إلا مثالاً على ما يقبع في عقل الغرب من «روث» ، تغدو الولايات المتحدة اليوم حاملة مثله الأعلى.

إن استعادة قيم التنوير والعقلانية والعلمنة والديمقراطية والاشتراكية، هي استعادة لقيم كونية، لكن الاستعادة اليوم، ينبغي أن تتجاوزالاستيعاب العقلي، لتنتقل إلى مجال الامتصاص الوجداني، فالمعاناة الانفعالية والعاطفية للأفكار ضرورة على طريق تمثلها روحياً، حسب كولريدج.

وعندما تتم معاناتها روحياً يمكن لها أن تتلون بالخصائص التاريخية والثقافية والحضارية للأمة، لكي لا تبقى علاقتنا بها علاقة استشراق أو استشراق معكوس.

إن المعاناة الروحية للأفكار هي المدخل لتبيئتها، وتبيؤها هو المدخل لادراجها في الوعي الاجتماعي والضمير الوطني، فلا قيمة لأية فكرة في ذاتها، إلا عندما يتبناها الشعب ويحولها إلى قوة مادية.

المنطقة العربية، اليوم، تشهد حالة تطبيع الأمركة والتهويد، وذلك عبر هزيمة أنظمتها العسكرية والسياسية، فلم يبق سوى الجبهة الثقافية لإلحاق الهزيمة النهائية

بالأمة. وعلى ضوء هذا التوصيف، فإن الأولوية أمام المثقف الوطني الديمقراطي، تكمن بالمقاومة على جبهة الثقافة الوطنية، بغض النظر عن مواقف الحكام والأنظمة والمؤسسات لأن مساءلة الشعوب والتاريخ آتية لا ريب فيها.

والمقاومة على جبهة الثقافة الوطنية، تستدعي في أولويتها الثقة بالشعب، معانقته، ومعانقة قضاياه الوطنية والاجتماعية والثقافية بوصفه الاحتياطي الوحيد والقوة الوحيدة القادرة على المقاومة.

والإيمان بالوطن والثقة بالشعب فيما هو عليه يستدعي الدفاع عن الخصائص الوطنية والتاريخية والحضارية لهويته ومقومات وجوده، عبر التحفيز الدائم لضميره القومي والوطني، وإيقاظ حسه المدني في حقه في الدفاع عن حقوقه الاجتماعية والسياسية والديمقراطية، والتأسيس لعلاقة حوارية نقدية بين المثقف والمجتمع، لا تؤدي إلى اصطدام المثل العليا للطرفين.

إذا كان قد أتى حين من الزمن حتّم ضرورة الصدام بين المثقف/ المجتمع من أجل دفع الحراك الاجتماعي وتسريع ديناميات التقدم والتطور، فإن الثقافة الوطنية المقاومة اليوم تستدعي لقاء المثل العليا للمجتمع والمثقف، لأن الأمة مهددة بكينونيتها الشاملة، أميركياً وصهيونياً.

الحداثة/ عقدة الأفاعي ـ قراءة في النموذج السوري للحداثة

لعلّ إشكالية الحداثة هي الأكثر لَبْساً بين الإشكالات الفكرية والثقافية والفنية التي شهدتها لوحة الثقافة العربية الراهنة.

ويبدو أن هذا اللبس والغموض المحيط بها ليس سمة الحداثة في حقل تداولها الاصطلاحي والدلالي العربي فحسب، بل هي ولدت في سياقها الغربي متلبسة باللبس والشك والقلق والعقل المزدحم بتمزقاته وانشراخه في إضفاء التجسيد والحسية على عالم المجردات عبر التعايش المأزوم الكامن في داخل الإنسان الحديث الذي يعيش حالة تضاد بين نزعة مضادة للطبيعة وحنين متعاظم تجاه هذه الطبيعة الضائعة والمضاعة، حيث لا أفق سوى سديم العدمية والاستلاب بعد إعلان نيتشه موت الله وموت الجمال معه، والفن لم يعد يعوض عن الحياة بل يساهم في تعميق الاستلاب نحوها، فسيموت الفن تاركاً إيانا في العراء، حيث الشمس السوداء للسأم والسوداوية، شمس الفرح الحمراء، وقمر الكارثة الشاحب، فالعالم لا يزال مقلوباً على الرغم من حلم ماركس بإيقافه على قدميه، وعلى هذا فإن هنري لوفيفر يعرف الحداثة بأنها ظل الثورة الغائبة في الغرب وغير المكتملة في البلدان الاشتراكية، إنها ظل الثورة، بل أكثر من ذلك كاريكاتورها داخل عالم مقلوب(١).

إن الباحث وهو يجهد لاكتشاف خصائص ومميزات الحداثة وسط العوالم القاحلة والعراء الروحي إلا من الشمس السوداء وقمر الكارثة الشاحب لا بد أن يقر بصعوبة الإحاطة بكليتها عبر تناقضاتها وتفتت رؤيتها لذاتها وللعالم فهي إذ تحوله إلى مجردات لا تلبث أن تضفي التجسيد على العالم الذهني لهذه المجردات، وهي إذ تطمح لإلغاء الطبيعة عبر تشييئها التقني لا تلبث أن تنتحب حنيناً إلى فردوس الطبيعة المفقود، فقد اغتالت الله والجمال الأخلاق والفن وراحت تندب وترثي ما اجترحته يداها. هكذا تمارس حضورها في الغياب، وتغيّب الحضور في

أشد لحظاته تعيناً وغزارة، إنها وعي المتاهة إذ تغدو المتاهة هي الحقيقة الواقعية الوحيدة بعد أن مات الإنسان بموت الله عبر قرن من تلاشيه التدريجي، ليصل ذروة زوغانه الحر في سراديب متاهات كافكا ليمارس مسخيته، كمدخل ضروري لامتلاك عالم رأسمالية الدولة الاحتكارية التي ارتقت بعملية تجريد العلاقات الاجتماعية ذروة تشييئها الصنمي. فلم تعد كثافة عقدة خيوطها التي فككها ماركس في القرن التاسع عشر كعقدة تداخل الخيوط[٢]، إنها اليوم أشبه بـ «عقدة الأفاعي» على حد تعبير لوفيفر.

يقول ماركس في فلسفة الدولة لدى هيغل: «يقول الفرنسيون أن الدولة السياسية تختفي لدى قيام الديمقراطية الحقة». وماركس يُشير بذلك إلى «سان سيمون» و«فورييه». بينما تنهض أطروحة ماركس على أن زوال الدولة منوط بقيادة البروليتاريا لها، لأن سياسة البروليتاريا هي التي ستقرِّر نهاية السياسة، وواصل لينين تطوير وإغناء هذا الحلم الإنساني في كون حرية الإنسان تكمن في تحرره من الدولة، واعتبر أن مهمة البرليتاريا انتقالية في سبيل التلاشي التدريجي للدولة، ولذا فقد كان يرفض دائماً إعطاء البروليتاريا أية سمات مميزة وخاصة بالنوع الإنساني، فقد كان يرفض الحديث عن ثقافة بروليتارية، وأدب بروليتاري،... لأن الثقافة والأدب المتطلع إليهما من قبل البروليتايا هي الثقافة والأدب الإنساني، وما على البروليتاريا إلا وأن تمارس ديكتاتوريتها الديمقراطية في نسف وتقويض أسس الدولة القائمة على الملكية الخاصة والعائلة تلك هي المنظومة التكوينية للمجتمع القديم، حيث وضعها انجلز في منسوب دلالي وظيفي واحد بعنوان كتابه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة».

يتأسس الحديث، وجوهر الحداثة في الخطاب الماركسي إذن بمسألة الموقف من الدولة والشكل الحديث الذي اتخذته بوصفها قوة مجردة فوق المجتمع تتمفصل فاعليتها في عملية الفصل بين الحياة اليومية المعاشة وبين الحياة السياسية والاجتماعية كمعادل لعملية التجريد اللاحقة بالسلعة في شروط العلاقة الرأسمالية التي تنتج على المستوى الوظيفي الاجتماعي تجريداً للعمل من مضمونه الاجتماعي من خلال فصل المنتج عن انتاجه بسبب التناقض البنيوي الكامن في آلية النظام

الرأسمالي وهو التناقض بين الطبيعة الاجتماعية للعمل والملكية الخاصة لوسائل الانتاج. فما هو مجرد وشكلي على مستوى الانتاج وأشكال تنظيمه اللاعقلانية يكتسب صفة صنمية يعقلنها هيغل.

يقول ماركس: «إن تجريد الدولة، كدولة، لا يعود إلا إلى الأزمنة الحديثة، لأن تجريد الحياة الخاصة ليس إلا من صنع الأزمنة الحديثة. إن تجريد الدولة السياسية لهو منتوج حديث... ففي القرون الوسطى كانت حياة الدولة وحياة الشعب متطابقتين، فالإنسان كان هو المبدأ الفعلي للدولة، ولكن ليس الإنسان الحر. وهذه هي ديمقراطية اللاحرية، العصر الوسيط كان عصر الثنائية الحقيقية، أما الأزمنة الحديثة فهي أزمنة الثنائية المجردة.. ففي الأزمة الحديثة، مثلما في فلسفة الحق الهيغلية، ليست الحقيقة الواعية، الحقيقة الحقة للقضايا العامة سوى حقيقة شكلية، فيما الشكلي هو وحده ما يشكل قضية عامة، ولا يعاب على هيغل أنه يصف وجود الدولة الحديثة كما هو، ولكن كونه يمنح وجود الدولة ما هو كائن. وأن يكون العقلاني حقيقياً، فما ذلك إلا بالتعارض مع الحقيقة اللاعقلانية، التي تشكل، في كل مكان، نقيض ما تعرب عنه، وتعرب عن نقيض ما تشكله»[٣].

التجريد، التوثين، الاستلاب، الاغتراب، التشيؤ تلك هي المفردات التي راحت الأدبيات الماركسية تتداولها في تناولها لظاهرة الحداثة انطلاقاً من تحليل ماركس السابق لظاهرة تجريد الدولة القابعة فوق التناقضات المعقدة والمتداخلة للواقع وكأنها قوة غريبة موحدة في ذاتها خارج هذه التناقضات في الوقت الذي تكون فيه محصلة الواقع وثمرته وقوته العقلية التي تحمل انقساماته وثنائياته وتضفي عليها عقلانيتها اللاعقلانية، حيث العقلاني وغير العقلاني منقسمان دائماً وممتزجان. تحت مظاهر وغبار سطح الوحدة الاجتماعية والسياسية العقلانية للدولة.

المخرج بالنسبة لماركس يتمثل في الممارسة الثورية الكلية لاستعادة بناء الوحدة الإنسانية، وذلك عبر استعادة الطبيعة أو التحكم بها، الإقرار بها أو احتوائها، وذلك من خلال وحدة البروليتاريا العالمية التي ستقوض الدولة، وتضع حداً للسياسة والمجتمع السياسي بقيام المجتمع الإنساني، وتضع حداً للديمقراطية الغربية يبلوغ الحرية المجسدة والمشخصة فالحداثة بالنسبة لماركس إذن هي ثمرة عقلانية

لمرحلة حضارية هي الرأسمالية، فلا بد من الاندراج والاندماج بموضوعها عبر فلسفة البراكسيس الثورية القادرة على كشف الجوهر اللاعقلاني لها.

الحلم الطوباوي لسان سيمون وفورييه بانتهاء الدولة عبر الديموقراطية الحقة، وبراكسيس ماركس الثوري الكلي لاستعادة بناء الوحدة الإنسانية باستعادة الطبيعة وإزالة الحجب عن تجريد وثنية الدولة والكشف عن جوهرها وطبيعتها الحقيقية من أجل إلغائها، وتطلع انجلز لتخطي العائلة والملكية الخاصة والدولة، وطموح لينين لتقويض الدولة عبر البروليتاريا، كل هذه التصورات توضع اليوم أمام اختبار إجرائي حاد.

فلا ديموقراطية الغرب أنهت الدولة السياسية، بل تسللت الدولة إلى نسيج الحياة اليومية بعد أن كانت فوقها لتكون قوة التنظيم لحركة السوق الرأسمالية ذاتها، متكيفة مع التحدي الاشتراكي لها، بل إن إمعانها بالتحديث والحداثة يضع الاشتراكية أمام تحد كينوني. واشتراكية البروليتاريا أنتجت نوعاً من الدولة المركزية البيروقراطية، تغدو صورة الدولة في زمن ماركس كاريكاتوراً أمام فولاذية دولة ستالين التوتاليتارية، التي توصف اليوم بأنها اشتراكية الثكنات.

وأتت الثورة التكنولوجية والمعلوماتية والالكترونية لتدفع بالدولة إلى حدود تجريدها القصوى، ولتعمق التناقض بين سيطرة الإنسان على الطبيعة وبين امتلاكه لطبيعته الخاصة، حتى تكاد الطبيعة ذاتها أن يعاد انتاجها إلى طبيعة مصطنعة، بما فيها إعادة انتاج طبيعة الإنسان ذاته (الروبوت ـ الهندسة الوراثية)، وأصبح العلم ذاته قوة منتجة فعالة بل وحاسمة في فاعليتها. والحياة اليومية للبشر بمقدار ما تبدو مستقلة في حركة ثنائيتها المجردة حسب وصف ماركس، بمقدار ما هي منتهكة ومغتصبة من الداخل من خلال الثورة المعلوماتية والإعلامية، فباتت الحيوات الخاصة للبشر مخترقة حتى العظم من قبل وسائل الإعلام والإيصال الجماهيري، لقد بات الفرد الذي يعيش وهم حريته الفردية واستقلاليتها مستهدفاً حتى بقوة اندفاعاته الغريزية التي جردت من اندفاعات الرغبة والاحتدام العاطفي، لتستبدل اللذة الخام بنوع من الإباحية المجردة، حيث غدا الإلحاح على (الايروس) والجسد ليس إلا تعبيراً عن حسية مجردة تنحل في اللغة في صيغة خطابات مجردة عن

الإيروس والتاناتوس وذلك عبر الحضور الكلي للغة، أي عبر تغييب الاندفاعات الطبيعية ومناخاتها العفوية الحيوية. فتغزو الفيتشية (الصنمية السلعية) عالم الغريزة فتتبدى على شكل عبادة للأشياء تغدو فيها المثالات الجنسية (اللباس ـ الموضة ـ التقليعات ـ الماكياج)، توسطات ضرورية بين الأنا والآخر بالمعادلة الطبيعية، وبين الأنا الطبيعية والأنا الاجتماعية، كما لو أن الانفصال بين الكائن ونفسه يجب أن يتواصل إلى حدود اللانهائية، دون العثور على الوحدة الممكنة بين الطبيعة والنزعة (الأنتي طبيعية) المجردة»[٤].

يبدو أن إغفال ماركس ـ المشروع تاريخياً والمحق إنسانياً ـ للأهمية الحاسمة للتقنية في كونها محرك التنمية وجوهرها، يعود إلى التمييز الجوهري في عقل ماركس بين التنمية وتغيير الحياة، ولعل ذلك يفسر تعويل لينين على تفجير الثورة العالمية أولاً من خلال تفجيره لثورة أكتوبر، ومن ثم إيلاء أهمية تغيير المجتمع والواقع الروسي لـ (تغيير الحياة)، أولوية ضرورية كمدخل للتنمية الاقتصادية، الثورة أولاً وكهربة البلاد ثانياً، فكان لا بد لعملية التنمية من كسر العائق المعيق وهو كسر البنى الفوقية للسياسة.

إن هذه المحاجة الماركسية مدعوة اليوم إلى مراجعة من نوع إجرائي مع قدرة الرأسمالية على تجديد نفسها، من خلال الثورة التقنية التي دفعت بالحلم الماركسي بتغيير الحياة إلى أجل غير مسمى، حيث بات التقني يخضع له، وبالعكس، كلاً من الاقتصادي والاجتماعي والبنى الاجتماعية ويجعل منها تابعة له.

إن الدفعة الجديدة التي تلقتها الحداثة، بدأت في منتصف الخمسينات مع إدخال اصطلاح الثورة العلمية التكنولوجية الذي يعود فضل صياغته إلى العالم البريطاني ج. دبرنال، وفي عام ١٩٦٩ يكتسب هذا المصطلح إغناءً جديداً عبر العالم التشيكي (رشته) الذي اعتبر أن عصرنا هو عصر التحول التكنولوجي العظيم، إذ تحل الثورة العلمية التكنولوجية محل الثورة الصناعية. وتعبر بذلك عن المبدأ الحاكم الجديد وهو مبدأ الأتوماتية بأشكالها الثلاثة: السيبرناطيقي والكيماوي والنووي، هذا المبدأ سيحل محل مبدأ الميكانيكي، ويضع الإنسان على هامش الانتاج المباشر، مما يؤدي إلى قيام عقلانية جديدة لترشيد مسيرة العمل، ونمو

المجتمع، وقوانين تطور البشرية، ومن ثم يظهر اقتصاد سياسي جديد يقوم على الوفر في الوقت. ففي المجتمع الصناعي ما قبل الثورة التكنولوجية، كان المصنع هو الوحدة الاقتصادية السائدة، وكان هو مكان تجميع المواد الأولية واليد العاملة وقاعدة التنظيم، وكانت المدن مصانع كبرى، كما كان المصنع أداة تنظيم الحياة الاجتماعية، أما في مجتمع ما بعد الصناعة فإن الانتاج يتفرق، يهاجر من قلب المدن ويشهد انهيار المصنع كأداة للإنتاج، وبدلاً من الاقتصاد المحكوم بالآلة يقوم اقتصاد آخر يتخذ من المعلومات محركاً، إن تقدم قطاع الاتصالات يجعل من الممكن أن يشارك الإنسان من أماكن بعيدة خارج المدن في عمليات الانتاج.

إن منظري التقنية ـ والتي هي أس الأساس في انتاج المعادل الثقافي (الحداثة) ـ ينظرون اليوم إلى مرحلة الثورة العلمية والتكنولوجية بمثابتها حضارة جديدة تماماً، حيث ينتجون أدواتهم الاصطلاحية اقتصاداً وفكراً وثقافة من خلال التأكيد على تطور القوى المنتجة التي غدت التقنية محركاً أساسياً لها عبر تغييب كامل لمسألة الملكية وتوزيع ثمار الانتاج بوصفهما جوهر علاقات الانتاج، ويعلنون اختفاء الطبقة العاملة واختفاء البورجوازية معاً، فالطبقة العاملة تختفي كبروليتاريا لتحل محلها طبقة جديدة هي طبقة (كوجنيتاريا)، أي الطبقة القائمة على المعرفة، أي على وعيها لدورها في إطار القوى المنتجة وليس ضمن علاقات الانتاج وأشكال توزيع الثروة وفائض القيمة، لأن البورجوازية لم تعد تتطلع إلى الربح، فـ، «توفلر» يذهب إلى حد القول: «إن عديداً من شركات الموجة الثالثة (مجتمع ما بعد الصناعة) لا تدر أباحاً على أصحاب العمل، بل تؤدي إلى ضعف الأرباح، ولا تزيد هذه الأرباح بإرهاق العمال، بل بجعل العمل أكثر حذقاً وذكاءً»[٥]، وواضح أن التفسير التكنولوجي لعملية التطور في هذا السياق لا يريد تأويل قدرة الرأسمالية على البقاء بفضل الثورة التكنولوجية، بل يريد إضفاء المشروعية والتأييد لها بمثابتها ذورة حركة تقدم الحضارة.

من الصعب اليوم الرد على نظريات التقنية بوصفها عملية تحديث للقوى المنتجة بهجاء ماركسي ساذج لها كما صاغه العقل الخامل في مرحلة الركود البريجنيفية، بأنها تمويه للصراع الطبقي، وتعبير عن انحطاط المجتمع البورجوازي.

لكن الماركسية ستظل هي النظرية الثورية الوحيدة القادرة على كشف الجوهر اللا إنساني للرأسمالية في مرحلتها الصناعية وما بعد الصناعية، فهي الوحيدة القادرة على زرع لغم الشك بأبديتها وإن تجددت، فهي ظل الرأسمالية النقيض المرافق لها بأزماتها وانتعاشاتها، بتعثراتها وانتصاراتها، إنها العقلانية الوحيدة القادرة على تأكيد تجدد لا عقلانية الرأسمالية، مهما أنجزت من انتصارات في السيطرة الإنسانية على الطبيعة، ما دام الإنسان عاجزاً عن استملاك طبيعته الخاصة، كلما أوغلت التقنية في تحقيق التسيد على الطبيعة، كلما ازدادت أزمة امتلاك الإنسان لطبيعته وتعمق الاستلاب والاغتراب والهزيمة الداخلية للإنسان الذي سيفر أبداً باتجاه الحداثة لامتلاك الموضوع (الأشياء) على طريق فقدان الذات.

فالحداثة بمقدار ما هي تعبير وتكثيف لتسيد الإنسان على الطبيعة بمقدار ما هي تعبير عن انفصاله عن طبيعته، التي راحت التقنية تعيد انتاج هذه الطبيعة كواقع جديد مصنوع ومصطنع، أهم ما في هذا الواقع هو الضياع المكثف للإنسان، فإذا كان مع المرحلة الصناعية الأولى قد دخل مرحلة تلاشيه التدريجي وفقدانه لبطولة التميز في الفعل الكوني، فإنه اليوم مطروح ككم مهجور لا حاجة إليه ما دامت فعالية (الروبوت) الواحد يعادل العشرات، بل المئات من البشر.

هل ستتمكن الماركسية من تجديد نفسها بتجديد الرأسمالية لذاتها والذي نتاجه مزيد من تعميق التجريد والاغتراب وفصل الكائن عن نفسه، فتكون الماركسية معاصرة بالدرجة ذاتها لحداثة الغرب؟

هل ما يحدث اليوم في عالم الاشتراكية من أزمات سيؤدي إلى ولادة نوعية جديدة للماركسية تحقق حلم ماركس في إلغاء التناقض بين اليومي المعاش والمفهومي المجرد، بين الكائن ونفسه، من خلال تحقيق الوحدة بين سيطرة الإنسان على الطبيعة وامتلاكه لطبيعته الخاصة؟

إن الحداثة ستبقى وستتجدد ما دامت الرأسمالية قادرة على التجدد، ولا يعني هذا أن الحداثة هي التعبير عن رؤية البورجوازية للعالم، بل إن الحداثة هي مأزق هذه الرؤية ولحمتها الدرامية التي تكشف عن كل تناقضاتها، فهي إذ ترفع صوتها احتجاجاً على كل مآسيها، إلا أن الصوت نفسه يتحشرج بهذه المآسي، وهي إذ

تعلن فجائعيتها تجاه موت الإنسان والفن، فهي تتوسل كل الوسائل الماسوشية في ندب الفن والإنسان، واحتقار أية ممارسة اجتماعية وفكرية وسياسية انطلاقاً من تبرمها بالعقل، الكارثة على الحضارة الإنسانية. هذه النغمة المعادية للعقل ستكون السمة الأكثر بروزاً للتيارات التي عرفتها الحداثة، وستكون القاسم المشترك الأعظم بينها من النزعة الطبيعية ـ السوريالية ـ التكعيبية ـ التعبيرية ـ الوجودية. ونزعة العداء للعقل هنا لا تحمل معنى أخلاقياً هجائياً، بل هي تعبير موضوعي متسق ومنسجم مع عالم مقلوب، حيث تحولت الإنجازات العقلية الكبيرة التي أغنت فكر عالمنا الحديث (بافلوف ـ فرويد ـ داروين) حجة على انهيار العقل حيث «غدا الفعل في نظر أعداء التفكير العقلي نتاج الاستجابات التلقائية سواء طبيعية أم شرطية، ونتاج كل أنواع الدوافع اللاشعورية والحوافز وليدة التقاليد والعادات الاجتماعية، بل والأسس اللاهوتية والميتافيزيقية الناجمة عن التهذيب في مرحلة باكرة من العمر(٦)».

ولعل هذا ما يفسر هذا الانبعاث الشديد لنيتشه وحضوره الطاغي في وعي الحداثة، سيما في اللحظة الثقافية الغربية الراهنة، حيث يغدو نيتشه الفيلسوف النبي لنزعة العداء للعقل، فهو «الأسمى» الواعي بذاته، فقد وعى من الحكمة ما يكفي ليشعر بضآلة الحكمة السائدة في العالم، والمحصلة أن الجماهير قطيع والحكماء قلة، ومن هنا فلا بد من التأكيد على أن أكثر الآراء زيفاً (ومنها الأحكام التركيبية القبلية) أكثرها لزوماً لنا، وأنه بدون التسليم بخيالات منطقية، وبدون مقارنة الواقع بعالم متخيل تماماً عن المنطق والثابت الذي لا يتغير... لن يستطيع الإنسان العيش. بمعنى أن نبذ الرأي الزائف يعني نبذاً للحياة أي نفياً لها، والتسليم بالكذب كشرط ضروري للحياة(٧).

ولعل جوهر نزعة العداء للعقل التي تشكل فضاءات الحداثة بتنوع تياراتها يكمن في فكرة استحالة التقدم، حيث فكرة الخطيئة الأصلية الأولى تتقدم كتجسيم لنظرة الكاتب الحداثية حول الطبائع الثابتة في البشر، وبذلك فإن الشيء الوحيد الذي له قيمة هو الإدراك الذاتي للعالم، فالشعور الذاتي وحده ولا شيء غيره يستطيع التغلغل إلى جوهر الأشياء. «والتاريخ ليس إلا رقاصاً يسجل دون تمييز توالي أحداث متماثلة، كل شيء سيحدث كما سبق له أن حدث». هذا ما

يقوله ليونيد اندرييف لدى اخفاق الثورة الروسية الأولى، حيث تنهض الحياة كسجن هائل، والإنسان كسجين مؤبد فيها، تلك الفكرة ستجد تعبيرها النموذجي كنمط لمنظور الحداثة، على الرغم من رفضها لكل الأنماط، من فرانز كافكا الذي يصور الإنسان «كمخلوق مرتجف خوفاً» تتلاعب به أياد مجهولة، حاكمة على روحه أن تتحمل وإلى الأبد لعنة عبودية هذا الخوف من المجهول، مروراً بجويس وصموئيل بيكت، حيث البشر مجردات مفصولة عن معناها وكينونيتها، معلقة على حبال الخوف من الموت الذي يغدو هو، الحقيقة الوحيدة التي يستطيع التقاطها الشعور الذاتي وهي متغلغلة في جوهر الأشياء وثنايا الوجود.

ليس هناك تقدم، ليس هناك تحول، ليس هناك تغيير، هناك احتجاج وتمرد وعصيان تجاه واقع مؤبد ليس فيه أية حقيقة سوى حقيقة الموت، الحقيقة الوحيدة القابلة لتغيير الحياة، هكذا يتعايش التمرد الذاتي، والاحتجاج المأساوي الفوضوي مع اليأس والتشاؤم بتلاحم عضوي، تلك هي الروح التي تشغل فسحة النص الشعري الحداثي: «بودلير ـ رامبو ـ فيرلين ـ ريلكه ـ أبولينير».

من معطف بودلير انبثق جسد الحداثة المتلاشي باستلاب الوعي المحطم للعالم، الذي يمقته بمقدار ما يتعبد سحر أشيائه الوثنية، فالأشياء هي لحظات فرح الروح على طريق الأبدية المغمورة بالأقمار البغيضة، والشموس السوداء المرة، والأمواج الفاترة، والأعلام ورايات الحرب المتغطرسة»[٨].

لم تكن هذه هي فضاءات الشعر والنثر الروائي فحسب، بل هي الروح المنطفئ، في اشتعالات وتوقدات الأنا وهي تتعزز وتترسخ حالة تضادها مع العالم في الفن التشكيلي والموسيقى، فـ (فاغنر) الذي يفهم العالم على أنه «اتفاق متنافر» في رباعيته «حلقة النيبلنجن»، صوَّر موت سيغفريد المقدام، رجل المستقبل، الذي نرجوه وننتظره، والذي لا نستطيع أن نخلقه، ولكنه سينبثق من موتنا... فتأملات هذا البطل لا تعدو كونها تصوراً يجعل من الكائن ومن قيمه مملكة للأوهام والمظاهر، ما دامت الرغبة الوحيدة، هي «الرغبة في ما لا بد منه» «إنها تتعلم كيف تموت» بهذه الكلمات لخص (فاغنر) معنى التشاؤم البطولي في ذلك العمل الفني الباذخ الذي أبدعه[٩].

تلك هي المناخات العامة التي كانت الحداثة تعوم في أمواجها الفاترة، فتور الحياة والموت والأبدية، وهي ستستمر بقانونياتها هذه المقوضة لكل قانونية تاريخية، حتى لحظتنا الراهنة في ثقافة الغرب مع البنيوية والسيميوتيك والابستمولوجيا.. كيف تفاعلت الثقافة العربية مع تيار الحداثة، عقدة الأفاعي هذه؟

من الصعب على دراسة أو بحث تقصي أشكال وظواهر هذا التفاعل، نظراً لتعدد مناحيه وأشكال تجلياته وحضوره في الثقافة العربية المعاصرة، الذي يستحيل الوقوف على مكنوناتها دون التعرف على أشكال وأقنية التواصل.

ولهذا سنتوقف في دراستنا هذه لتناول الحداثة عبر امتداداتها في الساحة الثقافية السورية، وقد اخترنا مثالاً لاختبار مظاهر درجة حضورها وتعيُّنها في نسيج الثقافة السورية من خلال انطون مقدسي.

ربما تكون تجربة انطون مقدسي ضيقة في حدود امتداد الثقافة السورية، إلا أن هذه التجربة ورغم ضيقها هي الأكثر محاولة لفهم «الحداثة» بمعناها المرتبط بالثورة العلمية ـ التقنية الجديدة (الثالثة)، على مافي هذا الفهم من تناقضات، سنقوم بكشفها.

مقدسي ومقاربات الحداثة:

ليس مجازفة القول: إن الأستاذ انطون مقدسي هو مبشر وداعية الحداثة في الفكر الثقافي العربي السوري.

إن جلَّ ما كتبه هذا المثقف المتابع والمثابر والدؤوب في تواصله مع الثقافة الغربية (الفرنسية بالتحديد) ينطوي على تعريف بالحداثة وطرحها والدعوة إليها واستخدامها كمنظور ورؤية في مواجهة الحدث العالمي والمحلي فكرياً واقتصادياً وأدبياً.

من الجلي أن الحديث عن دور التبشير والدعوة إلى الحداثة، يتعارض مع منطوقها، لأن الحداثة تعلن رفضها لكل هذه المفردات الايديولوجية بعد أن ألغت كل المقولات عن الذات والموضوع، والأنا والعالم، حيث النص كلي الحضور

والامتداد في الزمان والمكان ولا حاجة لتبرير نفسه من خلال قائله، المتكلم به أو كاتبه، ومن ثم لا حاجة حتى لمتلقيه، حيث لا مرجعية إلا مرجعيته، ولا وجود خارج وجوده.

لكن مأساة خطاب الحداثة عربياً، بالإضافة إلى كونها هي وعي المأساة بذاتها، تكمن في أن هذا الخطاب ليس انتاجاً وتحقيقاً للمتحقق في شرط وجوده ذاته الذي أنتجها في السياق الغربي، حيث الحداثة العقلية معادل للحداثة المادية، بل هو خطاب مفارق، متعال، ميتا واقعي، يقول قوله الحداثوي في عالم يغط في القدم والنسيان وسبات الغيب، فيدخل حقله التداولي، وفضاءه الميتافيزيكي ليصطبغ بلون موجوداته، فتخرج التكنولوجيا من جلدها التقني، لتدخل جسد عالم يتنفس من مسام العقائد والايديولوجيات والمذاهب الوثوقية.

فيتحول القول إلى ذِكْر، والكتابة إلى كلام، والنص إلى خطاب مفرد، والبنية إلى طيف صورة أرسطوطالية تبحث عن ماهيتها بين أنقاض وعي مفوَّت يعيش في عالم لغة لا تنطوي إلا على ذاتها المغلقة ببيانها وبلاغتها وشعاراتها وخطاباتها، وحيث برزخ العرفان قادر على بعث السحر في أوصال المعرفة بأشد لحظات كثافتها الحسية المتعيّنة في حضورها الصارخ.

على الرغم من إعلان انطون مقدسي «أن الحداثة تريد أن تلغي القائل لتجعل الأشياء تقول»[١٠] وأننا نحن العرب، «لا يمكننا أن نجاريها» «طالما أننا ما نزال،... في مرحلة تأكيد الذات»[١١] مع ذلك، فإن اسهامات الكاتب، قلما بررت وبرهنت على أطروحته هذه، فجل ما كتبه كان يدور حول مشكلة الحداثة، بثنايتها مشكلة مستقبل الثقافة العربية، وإن تركزت نصوصه حول الإبداع الأدبي والشعري منه بخاصة، لكنه في كل أبحاثه وحواراته إنما يتخذ من الابداعات أمثلة للاتكاء لا للإنطلاق في تحديد سمات الحداثة في إطار الثقافة الوطنية.

فليس في كل ما كتبه ـ وهو مقل في كل الأحوال ـ دراسة أو بحث تطبيقي يكتشف خصائص ومعاني وتجليات الحداثة في الانتاج الابداعي، بل كان يفتش عن النصوص لدعم وتبرير مشروعية نقل وعي ونظرية الحداثة إلى حقل الثقافة العربية، ولهذا كانت النصوص متكأً للحوار مع الحداثة، لا منطلقاً منها ومن حدود

وجودها النصي يمكن استخلاص مفاهيمها واصطلاحاتها ووظيفة حضورها، وعلى هذا فإن ما قدمه الأستاذ مقدسي، في معظم اسهاماته، كان تعريفاً بالحداثة الغربية لا تعرفاً عليها في حضورها في النسيج الثقافي المحلي (السوري ـ العربي).

التحديد التاريخي للحداثة:

يشير الباحث إلى أن الحداثة بدأت حوالي الخمسينات مع اختراع السيبرناطيقا ونظرية الاعلام، على الرغم من أن بودلير هو أول من استعمل كلمة «الحياة الحديثة» ، وان رامبو هو أول شاعر يمكن أن يطلق عليه اسم شاعر الحداثة، مع ذلك فإنه يصر على أن «الحداثة تقرن بالتكنولوجيا بحيث تستعمل الكلمتان بمعنى واحد»[١٢].

ما هي سمات النص الحديث؟

النص يشير في استخدامات الفكر الحديث إلى كل موجود، واقعياً كان أم متخيلاً، فلسفياً كان أم شعرياً، فكل موجود هو حصيلة كتابة، أكان كاتبها الله أو الإنسان، أو الطبيعة[١٣].

إن أهم سمات النص بالنسبة للكاتب هو:

١ ـ **الاستقلالية:** فهو لا يقول إلا ذاته، أي أنه مستقل عن كل موجود خارجه كالطبيعة أو المجتمع.. أو متعال عليه، لا بل هو مستقل عن كاتبه، عن واضعه، مكتف بذاته... فلا يصف أية طبيعة، ولا يتحدث عن أية ظاهرة اجتماعية، ولا عن أي شخص، فالمعنى هو إحالة إلى شيء خارجي، مقدماً مثال القطعة الموسيقية التي لا تحيل إلا إلى نفسها»[١٤].

٢ ـ **الكلية وهي تكمل الاستقلالية:** حيث ينكر كتاب الحداثة المتطرفون نظرية الأجناس الأدبية، ويقدم مثال أدونيس الذي يمازج بين الشعر والنثر في (المسرح والمرايا ـ والتحولات)، فهو يستخدم العروض الخليلي ويهمل القافية. وتسود في لغة الحداثة استخدام صيغة النفي.. لا شعر.. لا رواية، لا ثقافة، فالنص هو النص، حتى يتحول القارىء إلى بعد من أبعاد النص بعد أن يدمج به، مما يؤدي إلى إلغاء الفارق بين الذات والموضوع، فالنص ليس موضوعاً تبتدعه ذات مبدعة فلا يفهم إلا على ضوئها، وهو ليس موضوعاً بالنسبة لذات القارىٔ، إنه يشكل

كلاً (الكلية) مكتفياً بذاته.. فهو ليس معطى نهائياً بل هو دوماً في طريقه إلى التكامل، فالذي يكمله ليس كاتبه (واضعه) بل هو القارئ الذي يعيد إنشاءه.

ويقدم المثال على ذلك تجربة فيليب سولرز في كتابيه (أعداد - منطق) حيث طمس الفروق بين المعالم، فلا فصول ولا فقرات ولا مقاطع ولا نقاط ولا فواصل ولا حرفاً كبيراً وصغيراً، ولا جمل مفيدة مترابطة بشكل منطقي أو تحليلي..

ويخلص إلى أن قراءته منهكة وبدون أقل فائدة، ولا يرى ما حكمة هذا النوع من الكتابة(١٥) ويرى أن فكرة استقلالية النص وكليته لدى السوفسطائيين القائلين بأن اللغة تشكل عالماً مغلقاً على ذاته لا يحيل إلى ما بعده (الميتافيزيقا) ولا إلى (ماقبل الطبيعة).. ففصلوا بذلك بين الثقافة والطبيعة فصلاً كاملاً، كما تفعل التكنولوجيا اليوم في فصل عالم الإنسان عن عالم الطبيعة.

٣ - **إلغاء المنظور**: أو حذف البعد الثالث وفي أقصى الحدود حذف الأبعاد كلها بحيث يصبح النص آنياً، ينجز للتو في نقطة مكانية واحدة وفي لحظة واحدة، ومثال ذلك في نصي فيليب سولرز. ومن المعروف أن المنظور هو من أهم انجازات عصر النهضة التشكيلي (دافينشي)، حيث القول بأن الشيء يتبدل بتبدل النقطة التي تنظر إليه منها، والفاصل بين هذه النقطة والشيء هو البعد الثالث، وهذا البعد هو الذي يعطي اللوحة قيمتها، فهو البعد الدلالي، وهذا يفترض عملية الفصل بين الذات والموضوع أو بين النص وما يحيل إليه.

يحدد الكاتب موقفاً من هذا النمط الجديد من الكتابة (إلغاء المنظور) بأن له وجهاً سلبياً وإيجابياً، فسلبيته تكمن في كونه نصاً قصير المدى، منقطع الأنفاس، لاهثاً، منهكاً، والحداثة لم تنتج أي نص طويل، وعبقرية الكاتب الحديث في نصوصه القصيرة جداً.

أما إيجابية هذه الكتابة فتكمن في إلغائها «لأسطورة التحفة الخالدة» ، حيث يؤكد كتاب الحداثة أن خلود الأثر الفني خرافة، فكل أثر رهن بملابسة تاريخية معينة(١٦).

٤ - **البدائية**: وهي العودة إلى الغريزة، أو إلى ما هو سابق عند الإنسان على الغريزة أي «الحاجة» و« الرغبة» في تمتماتها الأولى، أو أدق خلجات الجسد الأولى

في اندفاعاته التلقائية الغريزية التي تجعله ينزع نحوجسد الآخر حيث يجد اكتماله في اللذة الجنسية.

هذه المفاهيم تجد جذورها في الفن التشكيلي أوائل هذا القرن، والموسيقى من مدرسة شومبيرغ ـ الذين بدأت معهم بوادر الحداثة الأولى، ومن هؤلاء التشكيليين «غوغان» الذي استمد موضوعاته من حياة الشعوب البدائية أو المتوحشة، و«الوحشية»، لا تتضمن أي حكم قيمة، وفق ليفي شتراوس، حيث يحددها في كتابه «الفكر الوحشي» بأنها الشعوب التي لم تعرف منطق أرسطو، ولكنها مع ذلك لا يختلف فكرها في منطقيته عن تفكيرنا. حيث جذر الفكر الإنساني واحد، والتفكير البدائي هو الذي حذف البعد الثالث، إذ أنه يرسم الأشياء كما هي، أو كما تبدو لعينه على غرار الطفل.

كما تستند هذه المفاهيم إلى ليبيدو «فرويد» الذي يمثل اندفاعة الجسد الأولى، حيث بين الجسدين يتكون ايروس إله الحب عند الإغريق، والايروس يحمل في طيات وجوده التاناتوس أي الموت. وقد دفع لاكان بالفرويدية إلى أقصى حد يمكن أن تدفع إليه[١٧].

٥ ـ **الجسدية**: وهي تكمل السابقة (الوحشية) وتوضحها، فالفكر الإنساني منذ ماركس وحتى اليوم ولزمن طويل، ينقض أكثر فأكثر المثالية، فالفكر في وضعه الراهن، عدو مصمم على العداء لا للمثالية وحسب، بل للروحانية والصوفية وكافة الفلسفات التي تقول بوجود عالم أخر مفارق لعالمنا.. النص الحديث أياً كان جنسه أو نوعه، جسدي، فشاعريته هي شاعرية الرغبة والحاجة والشهوة والعطش إلى جسد الآخر.. إنه تمتمات الجسد، فنص فيليب سولزر، هو لهاث الجسد وتنهداته وزفراته التي تتوالى دون روابط منطقية بحيث لا يحتاج الكلام إلى أية فواصل أو إلى أية وسائل أخرى من الوسائل المنطقية وقد أخذت بعض النصوص الفلسفية ـ الأنتروبولوجية تحتذي حذو النص الأدبي، ككتاب «مناهضة أوديب» لـ «جيل دولوز، الفيلسوف و» فيليكس غاتاري» المحلل النفسي[١٨].

وفي هذا الإطار يدرج نيتشه وماركس إلى جانب فرويد في التمهيد لظهور الحداثة، فنيتشه رفض نظرية الصور الأفلاطونية، ورفض المسيحية معتبراً السماء

وهماً، كما أنه وجه الأنظار نحو الأرض وقدرة الإنسان الأرضي على ابداع وجوده.

بينما وجه ماركس الأذهان نحو حضارة العمل وثقافته بوصفه للقوى المنتجة وعلاقاتها كأساس للوجود الإنساني.

فالأدب وجود وتأليف وجود.. إنما هو تأليف للوجود في جسديته.. وصوفية أدب الحداثة أو روحانيته هي صوفية الجسد.. وفكر الحداثة داس كافة المحرمات لإعتقاده بأن الوجود خلو من كل سر.. فهو فكر الحاجة والفاقة، أكثر مما هو فائض الوجود عن ذاته، لذي كانت تكمن فيه عظمة العصور السابقة وأدبها. وهو اليوم يستعيد الأساطير والطوباويات القديمة كلها، ومعها الوسائل السحرية والخرافية، عله يعوض عن الفراغ الذي يبعث فيه قلقاً مخيفاً.

والظاهرة الأدبية الجديدة التي أضافت إلى أدب الجسد قطاعاً جديداً هو أدب الأشياء، ورائد هذا الأدب هو الشاعر الفرنسي فرنسيس بونج، فهو يستنطق الشيء الجامد كالحجر مثلاً أو ما شاكل، أو ليجعله يقول ذاته مباشرة... رولان بارت حاول في كتيبه «متعة النص» أن يرد على هذا التطرف ليعيد للأدب بعضاً من وظيفته السابقة.. وفي هذا الإطار يرفض ـ مقدسي ـ القول بمادية أو روحية الحداثة، لأن هذين الطرفين (الروح ـ المادة) تبسيط عامي مبتذل.. فالمسألة في حقيقتها هي مسألة الوجود وشروط تحقيقه.. حيث الفكر الحديث يتجه نحو فلسفة قد تكون فلسفة التجسد، أي تجسيد معاني الوجود الكبرى[١٩]...

بعد هذا التطواف في فكر الحداثة الغربية وتعيين سماتها الخمس، يقدم الأستاذ مقدسي المثال على الحداثة العربية بـ «أدونيس» حيث يرى فيه رائد الحداثة وطليعتها وممثلها الأول، لأنه كان ومايزال الحس اللاقط لا للتيارات الفكرية والشعرية الأجد وحسب، بل أيضاً لمناخ النصف الثاني من القرن العشرين الذي بدأت معه الحداثة حضارة وثقافة، وأيضاً سياسة واقتصاداً ومجتمعاً، فلدى أدونيس: ما يشبه شعر الأشياء.. وشعر العناصر، مفرد بصيغة جمع، يضعنا في صميم الحداثة، حيث هو «قراءات في سفر الجسد.. أو رحلة في أقاليم الجسد وتحولاته» ... أو سفر تكوين الجسد.. ففيه تنشأ (الفسحة الجسدية).. ثم يتكون الماء والهواء وهما العنصران

الأساسيان للجسدية.. يلي ذلك الفلك والقمر وبقية الكواكب، يلي الزمان وبعده الذاكرة.. وبقية مستلزمات الوجود الإنساني والكون والوجود.. وفي كل هذا إيماءات شعرية بسيطة إلى الوضع العربي المأساوي.. السخرية المرة من الوجود الإنساني الذي يكاد يكون عند أدونيس ملهاة سوداء.. وتبدو ـ للكاتب السخرية لا في مجموعة أدونيس (سيمياء) بل أيضاً في استخدام الكاتب البارع لكافة أنواع الشعر ذات السحرية القديمة كالأحرف والطلسمات في أشكال هندسية، وفي التكوين ذاته[٢٠]...

وقفة مع مقاربة سمات الحداثة:

١ ـ من الواضح أن الخطاب الذي ينطوي عليه نص تحديد سمات الحداثة كما يعيها الوعي العربي (النموذج السوري ـ مقدسي) يشير إلى مرجعية تستند إلى وظيفة اخبارية، أي أن الخطاب هنا هو خطاب تعريف، لملمة أشلاء الموضوع المتناثر في المصادر والدوريات والمراجع الغربية (الفرنسية بالتحديد).

٢ ـ وهو خطاب يقيني، عن رؤية مرتعشة نحو العالم، ينطلق من منظور الإثبات ليعاين نصاً يطمح لإلغاء المنظور وتدمير الثوابت، يستند إلى منطق تحليلي ليحتوي منطقاً لا يقر بأي تحليل أو برهان، منطق تائه في فضاء رؤية سحرية تستنطق الأشياء بمقدار ما تلتصق بها تفر منها باتجاه المغيوب، حيث تضيع في متاهات مجهولة الحدود والفواصل وتتراكم الموجودات تراكماً تزيينياً، لا يفسر اعتباطية تراكمها اللغوي، التشكيلي، النغمي سوى انحلال عناصرها في محيط الماوراء الذي ينداح في المكان فيعيد تشكيله وفق مبدأ التركيب العضوي للعالم من حيث هو كل فاقد قسمات الوجود.

٣ ـ الاستقلالية تحيل النص إلى لحظة مدركة ذاتياً معزولة عن مجمل الترابطات الكلية الداخلية في علاقات تشارطها العلّي، فيواجهها النص بطموحه إلى كلية تصعِّد هذه اللحظة تجريدياً، شكلياً عبر إلغاء الفوارق بين الأجناس بعد أن ألغى البعد الثالث الذي ينتج الفسحة بين الذات والموضوع، واكمال انحلال الذات في ماء الرغبة المثبطة، ونهوض الموضوع بوصفه جسداً دونه توسطات فيتشية تلغي طبيعته وتعيد تشكيلها تكنيكياً، فيغدو موضوعاً مصنوعاً، فاقداً لطبيعته الحية،

ليدخل الجسد في عالم برزخي من الأشياء التي تتحول إلى رموز وطلسمات وإشارات في وسيط تفاعل الجسد الحاضر بالجسد المغيوب لتقوم علاقة تواصل قوامها الرغبة الجامحة في وصال عنّيني لا يجد سوى رموز الجسد وملحقاته وأشيائه كعلامات دالة على غيابه أو حضوره، فتغدو الإشارات والرموز، بعد أن تأسطرت ـ صنماً فيتشياً تقام في مزاره طقوس استمناء الوصال، واستحلاب مثالات الجسد في أشيائه، فيقوم العالم بوصفه مجرَّة دلالات بين «الكلمات والأشياء»[٢١] حيث التشابه والتجاور والتماثل والتناظر والتجاذب بين عناصر الكون الذي يرسمه ميشيل فوكو.

٤ ـ إن الخطاب في «مقاربات الحداثة» يتناول سمات النص الحديث ـ في إطار الوظيفة الإخبارية الإثباتية التي تهدف إلى الإقناع بصيغة حماسية إعلامية تتصنع الحياد عبر الإشارة إلى أن قراءة هذه النصوص «منهكة وبدون أقل فائدة على ما لاحظت، ولا أرى ما حكمة هذا النوع من الكتابة!» لكنه لا يلبث أن يستدرك بهدف إظهار حكمة هذه الكتابة في أن سولرز يستهدف «تحطيم الأطر والمواصفات البورجوازية للكتابة بحيث تنشأ على أنقاض اللغة القديمة لغة جديدة»[٢٢].

هذه الوظيفة الإعلامية إذ تصطنع الحيدة والحذر والحصافة، فإنها تتحرك في إطار الوظيفة الايديولوجية ذاتها لحداثة الغرب التي تسعى إلى كلية من نوع خاص، وهي كلية المركزية الأوروبية القادرة على إلغاء الفواصل والحدود بين ماركس ونيتشه، فعباءة الحداثة الغربية على درجة من التكيف تؤهلها لأن تكون صالحة لكل الأجسام (هيغل ـ ماركس ـ فرويد ـ نيتشه ـ جيل دولوز ـ ميشيل فوكو). فكلية الغرب الحديث قادرة على ادراج كل هؤلاء في منظومة الحداثة القادرة على احتواء كل التيارات بتناقضها وتنوعها وتباينها بتسامح شديد، شريطة أن تكون الحداثة هي المعيار، وما دامت الحداثة هي الغرب، فالغرب هو المعيار.

٥ ـ عندما ينتقل الخطاب من تناول الحداثة في سياقها الغربي إلى السياق العربي، سرعان ما ينخرط بالوعي النمطي للنقد العربي التقليدي القائم على أحكام القيمة التفاضلية التقريظية «فأدونيس هو رائد الحداثة وطليعتها وممثلها الأول» .

وتمضي المحاكمة النقدية بآلية تقليدية لا صلة لها بكل العرض النظري الذي قدم عن الحداثة الغربية، فيتم اللجوء إلى الترسيمة النموذجية للحكم الجمالي النقدي العربي القائم على الموضوات إذ يقارب نصوص أدونيس «الثيمات» فـ «كتاب التحولات» لشعر الأشياء، و«زهرة الكيمياء» لشعر العناصر، والجسدية يجدها ـ مقدسي ـ في «مفرد بصيغة الجمع»، هكذا تتحرك الآلية العقلية المحلية في استيعاب الحداثة الغربية، فإذا هي تستبدل صيغة الأغراض الشعرية العربية القديمة «الرثاء، الغزل، الحماسة، المديح..الخ) بأغراض «موضوعات» شعرية حديثة «شعر الأشياء، العناصر الجسدية التي تتكون من الماء والهواء.. يلي ذلك الفلك والقمر وبقية الكواكب، يليهم الزمان.. وبعده الذاكرة، وبقية مستلزمات الوجود الإنسان والكون والوجود»[٢٣]، بل ان الباحث، الناقد (الحداثوي) يستند في استجلائه لمكونات النص الحديث في شعر «أدونيس» إلى استخدام المفردات ذاتها، فإذا ما ورد لفظ الجسد، فالنص جسدي، وإذا ورد لفظ الأشياء أو العناصر، فالشعر شعر أشياء وعناصر، دون استجلاء الجسدية وحضور عالم العناصر والأشياء من خلال مكونات الرؤيا التي تخترق عوالم الجسد والعناصر والأشياء، التي هي نتاج عملية التوحد بين الوجود وفائض الوجود، بين الأشياء التي تتحول إلى رموز تمائمية سحرية، تؤكد العناصر بمقدار ما تنفيها بتجريدات تطمح لتجنب الوقوع في فخ الزمن، حيث التجربة الشعرية تغدو معادلاً للوجود الذاتي للشاعر الذي يبحث لنفسه عن مكان ملائم له في العالم، من خلال «الكفاح المستميت ضد الغربة في صميم الغربة ذاتها»[٢٤].

إنه وعي بالغربة مصحوب بجهل أسبابها ووسائل التغلب عليها، حسب الصياغة التقليدية لسبينوزا.

«لا نعرف شيئاً قدر معرفتنا المجهول الذي نحن فيه، ولا نجهل شيئاً قدر جهلنا العالم والأشياء. فنحن أطفال. أصابعنا عذراء، وعيوننا ترى للمرة الأولى.. ما هو الشعر؟.. لا نعرف.. فالطبيعة تنفجر فينا ولا وقت لدينا لنجفف الشعر تحت شمس الثقافة المجردة»[٢٥].

إن الناقد الداعي للحداثة لا يقدم أي تبرير لحضورها من خلال تجربة النص

الحديث العربي بمقدار ما يقوم بتبرير النص الحداثي من خلال عرضه على أطروحات الحداثة الغربية، ويرغمه على استبدال (النفري) بسولرز، واستبدال الحلاج بفرانسيس بونج. إن أهم ما يميز الحداثة هو قدرتها على أن تبدو منسجمة الوعي وسط تمزقات الوعي ذاته، موحدة الرؤية تجاه عالم مليء بالفوضى، وعالم قادر في الوقت ذاته أن يحتل الرؤية ويدمرها بتشتته.

إن أي مدخل نظري لا يلامس الحداثة بمثابتها شبكة معقدة من التناقضات، أشبه بعقدة الأفاعي، والتي هي تعبير عن عالم مليء بالقلق تطمح لتخطيه عبر الاندماج بقلقه، إن أي مدخل للسيطرة نظرياً عليها دون وعي شبكة تناقضاتها التي هي معادل لشبكة تناقضات العالم الذي تتحرك فيه، فسيفضي إلى جعل هذه السيطرة أحادية، مدرسية تجفف الإبداع تحت شمس الثقافة المجردة.

إن قراءة نص «أدونيس» من الداخل، كما فعل إبراهيم جبرا إبراهيم برهافة[٢٦]، لا بد من أن يلمس هذه التناقضات التي هي مدخل لوحدة رؤيته المنقسمة على ذاتها منظوراً، وبناء وتوظيفاً ودلالة.

الكلام/ الكتابة:

يعتبر الباحث أن الانتقال من الكلام إلى الكتابة هو أهم محاور الحداثة وأكثرها حسماً فيما يتعلق بالفكر والفن والأدب.

هذا الانتقال يعني الانتقال من المسموع إلى المرئي، ولهذا فقد كانت الكتابة ملازمة للصناعة، ولذلك عمت في عصر التكنولوجيا بحيث أنهم يستعيضون بها اليوم عن كلمة (أدب)، فرولان بارت يرى الإبداع ليس في الأسلوب، بل في الكتابة. وعلى هذا فإن الحضارة العربية ليست وحدها كلامية، بل كافة الحضارات القديمة. وإن كنا لا نزال إلى اليوم نعيش مرحلة الكلام بدليل أننا نطلب من الشاعر أن ينشد قصيدته. فنحن وإن كنا أخذنا بعض أسباب التكنولوجيا، فإننا لا نزال نعيش قبل عصر التكنولوجيا بكثير، وربما إلى حد ما في عصر البداوة، ومع ذلك لا يزال للكلام دوره، فالذي حول الفلسطينيين من لاجئين إلى شعب، على الصعيد الثقافي هو شعرهم بعد النكبة، وهذا الشعر كلامي، ومما يدعو إلى الحيرة أن شعر محمود درويش «يمعن أكثر فأكثر في تبني حداثتنا الشعرية»[٢٧].

إن المعادل لعيشنا في عصر الكلام هو أن العلائق عندنا لا تزال شخصية، وأيضاً الولاء، فنحن ننتسب قولاً للأمة، وفعلاً للذي يمثلها مباشرة بالنسبة إلينا، وقد يكون من يمثلها زعيم محلي في قرية. والانتقال من الولاء الشخصي إلى الولاء الموضوعي (الأمة).. هو الثورة الحقيقية اجتماعياً وإنسانياً التي يتوقف عليها وجودنا عرباً.

فموضوع الكتابة يتجاوز الأدب، إذ أنه يشمل مجمل الوجود الإنساني.. علاقة الإنسان بالموجودات.. وهناك ثلاثة تبدلات تشير إليها كلمة الكتابة:

أولها: التبدل في الصلة بين الناس، فقد أصبحت غير مباشرة، تمر بتوسطات عديدة، منها التشريع، والدولة، والمؤسسات الحكومية، وغيرها.

أي هيمنة المُغْفَل حيث الأخصائي أو الخبير الذي يتعامل مع المجموعات الشعبية بوصفها معادلات رياضية كأشكال هندسية، هي الأطر الكبرى التي على الناس أن ينتظموا ضمنها، وهذا الخبير راح يحل محل السياسي.

ثانيها: يتناول نظرتنا إلى الموجود في وجوده.

التبدل الثالث: هو تبدل إيقاع الموجودات، الذي على الشعر أن يقوله...

هذه التبدلات استوجبت إعادة النظر في الأداة التعبيرية، فقد بدا التبدل الأول بالموسيقى في نهاية الرومانتيكية مع فاغنر، الذي ألغى النغم، ثم تبعه شومبرغ الذي ألغى اللحن، وفي مرحلة ثالثة أتت الموسيقى الالكترونية، حيث تقسيم الصوت الواحد إلى أصوات كثيرة لا متناهية فـ «ستوكهاوزن» ، عبقري الموسيقى الالكترونية، وضع أوبرا يستغرق عرضها أياماً، مما يدل على أن الموسيقى أصبحت هي أيضاً كتابية تتوجه إلى البصر أكثر مما تتوجه إلى السمع، الأمر الذي يتطلب تبديلاً في ملكة الفهم.

وعلى صعيد الفن التشكيلي تمت عملية طمس صورة الإنسان تدريجياً، وفكك الإنسان ونثر إلى قطع حيث سوِّي بينه وبين الشيء، وتحول الموجود بالنتيجة إلى مجموعة أشكال هندسية.. فتحولت اللوحة إلى سطح فارغ لا طول له ولا عرض ولا عمق.. والحجم بعد التكعيبية توارى بسرعة بحيث أصبح المجرد

هو المشخص، وهذا وجه واحد من أوجه التطور باتجاه التجريد.. والمعادل الثقافي لذلك إحلال المفترض محل اليقيني.. وهذا تحطيم للعقل الكلي الذي اعتبره الفكر الكلاسيكي برمته مبدأ كلِ تأليف وكلِ موجود.. وهذا معناه أن أساس العلم هو لا أساس، وان النص، علمياً كان أم فنياً، هو ما يريده له صاحبه(٢٨).

أما ما يقال عندنا عن الالتزام، فهو من نوع التعقيدات والعقد التي فرضتها عليه حضارة أخرى لم يكن معداً لها. ويتقدم زكريا تامر كمثال لمن أدرك ذلك بحسه السليم، حيث يبحث عن صورة المجتمع الجديد وهو يقول التزامه عبر بحثه(٢٩).

وفي هذا السياق تتم الإشارة إلى القطيعة التي أقامتها الحداثة مع الماضي، ويسوق الباحث الدليل من خلال ما سماه تحطيم العروض الخليلي الذي هو دستور القول الشعري، وعلى ذلك فإن الحداثة تريد ذاتها من دون ذاكرة.

فالقول بدون قائل، واللغة بدون بيان، والوجود بدون وجود، إذن من الذي يقول ويبين ويوجد، التقني المُغْفَل إذا شئت.. فالحداثة هي صمت الكلام، صمت يحيل إلى التقني.. فالوجود كتابة بدون كلام(٣٠).

فمعقولية الحداثة إذن: إجرائية.

فهي ليست مثالية، وهي ليست معاني كما المثل الأفلاطونية، أو معنى كما لدى هيجل، حيث يولد المعنى الموجودات، أي إليه يرتد الموجود، فالمعاني ما تعني، ما تدل إليه، وهذا يحيل إلى مدلول آخر.

وهي ليست مادية، فالقوى المنتجة، علي أهميتها في المرحلة الحاسمة، ليست ولا يمكن أن تكون أساساً، وليست مرجعاً ترتد إليه المراجع.

فالحداثة صهرت التعارض الكلاسيكي بين المادية والمثالية في وحدة أخرى هي، اليوم، في الطريق إلى الكشف عن نفسها. إنها معقولية بناء، حيث البناء الصارم يستثير التجربة ليمتصها وتفلت من يده فيعيد الكرة.

وهي معقولية نماذج، والنموذج ليس نموذجياً.

إنها معقولية اجراء، إذ تقوم على بناء آلة من المجردات.

والموجود في الحداثة مغلق، أي أنه يؤلف وحدة لها ضوابطها الذاتية، أي قواعد

التكون والصياغة الصورية والاستنتاج، ولها أيضاً احالاتها، فهي تحيل الموجودات والوحدات الأخرى إلى العوامل السيكولوجية، السوسيولوجية، إلى البيئة والتاريخ والوراثة، فالإحالات هي دلالات[٣١].

هذا النص الأخير يعود إلى سنة ١٩٧٥، وهو ينطوي على المكونات الأولى لفهم - مقدسي - للحداثة، إذ سنجد هذه المكونات تشكل نواة الجذر المعرفي لكل ممارسات الكتابة عنده، حيث في النصوص اللاحقة يطور ويغني تعرفه على التيارات الفكرية الغربية بتنوع اصطلاحاتها المنهجية ليضعها جميعاً تحت عنوان الحداثة.

فالحداثة لدى - مقدسي - هي كل التيارات التي عرفتها الساحة الفرنسية منذ الخمسينات حتى الثمانينات (الوجودية - البنيوية - الابستمولوجيا - الألسنية).

فكل رواد هذه التيارات يدرجها تحت مصطلح الحداثة، بوصف الغرب ممثلاً لكليتها، فكل ما يشهده الغرب من تنوع في التيارات بغض النظر عن وظيفتها المعرفية والايديولوجية تتوحد تحت ميتافيزيك الحداثة التي هي كل شيء، وفي المآل تتبدى وكأنها لا شيء. وعلى هذا تغدو الحداثة فضاء مطلقاً للعقل، هذا الفضاء يمكن أن تتعايش فيه كل التيارات (مادية أم مثالية - تقدمية أم رجعية - ديمقراطية أم فاشية). ما دامت نتاج مجتمع التكنولوجيا الذي هو سقف الوجود المنغلق على حدوده اللغوية، ما دامت اللغة «كياناً من التبعيات الذاتية» على حد تعبير شومسكي.

بل إن نص الحداثة في خطاب - الباحث - لا يتعرف على معاني أو دلالات هذه المفردات (مادية - مثالية - ديمقراطية - رجعية - فاشية) فهذه مفردات تتحرك في حقل تداولي لما قبل الحداثة، فالحداثة كلية الخطة التي تكمن وراءها قوة المغفل فالناس في دنيا الحداثة «يصنعون ولا يتكلمون» والأخصائي يراقب، فلا سؤال ولا جواب.. والآلة تحفظ وتذكر وتذكر، فالإنسان خادم الآلة، خادم أسيادها، والخادم يطيع، وفي دنيا الانتاج والاستهلاك الإنسان رقم، فإنسانيته جسده.. أي اندفاعاته الشهوية، فهو حزمة انفعالات تستثار بصوت مجهول لا يفهم إلا قوله، وهذا الصوت المجهول هو الاعلام.. الذي هو كلي المعرفة يحدد لك ذوقك وأحاسيسك ومواقفك وسياساتك».

فالمادية والمثالية تنصهر في وحدة أخرى، ما هي هذه الوحدة؟ يجيب الكاتب إنها في الطريق إلى الكشف عن نفسها.

وما دامت المادية والمثالية قد انصهرتا في بوتقة واحدة، فإنه لم يعد هناك معنى للتاريخ. ووعي التاريخ، فلم يعد هناك ذات أو موضوع، والانعكاس هو أضعف ما أتت به الماركسية. وإن كان مفعولها السياسي قوياً، فإن مفعولها الأدبي ضعيف جداً، ويفسر الانعكاس على أن النص عاكس لظرف اقتصادي ما[٣٣].

إن البلبلة والتشوش سمة مميزة للحداثة التي تريد أن تنطوي على وجود بدون وجود، وعلى نص بدون نص، وعلى سؤال بدون سؤال، ولذا فلن يستغرب في هذا السياق أن نجد الكاتب يؤكد باستمرار على أن النص مغلق مستقل مكتف بذاته، وفي الآن ذاته يحيل إلى عوامل سوسيولوجية وسيكولوجية وبيئة وتاريخ ووراثة. كما مر معنا، بل إن التناقض يبلغ ذروته عندما نجده يؤكد في صفحة ما ينقضه في الصفحة الثانية. يقول: «فالموجود لم يعد قائماً بذاته كما كان يرى فكر ما قبل الحداثة»[٣٤].

على الرغم من انطلاقه من استقلالية النص بوصفها السمة الأساسية والأولى لمنظور الحداثة، التي ألغت المنظور في كل الأحوال، في كل ما يكتب، فإنه يشير إلى أن استقلالية الموجود هي نتاج فكر ما قبل الحداثة، وبعد صفحة فقط يعود إلى القول: «في منظور الحداثة هذا تصبح الكتابة ـ النص الذي هو مجال توضعها (أي هو موجدها) ـ مادة خاماً.. تنتج ذاتها وتتكاثر بفعل قوتها الخاصة لتكون عالماً لغوياً، كتابياً، إنسانياً مغلقاً «لا يحيل إلا إلى ذاته»[٣٥].

ربما اعتبر الكاتب أن الطريقة التي نستخدمها في الكشف عن التناقض، هي طريقة قديمة ما قبل الحداثة، أي مبدأ أرسطو حول (وحدة الهوية وعدم التناقض)!

فالحداثة: هي اللاذات ـ اللا ـ أساس، اللا ـ قول، واللا ـ ذاكرة[٣٦]، حيث بالإمكان تمديد هذه المتوالية من (اللاءات) إلى ما لانهاية: اللامنطق، اللا ـ عقل، اللا ـ حداثة.

وبذلك فإن الكتابة «الحداثية» تغدو ممكن قول أي شيء، بالدرجة ذاتها التي يمكن لا قوله، وفي الحالتين (القول واللاقول) يمتلكان الدرجة نفسها من المشروعية

في ميتافيزيقا الحداثة، حيث الحرية القصوى التي تتطلع لها من عالم الضرورة، إذا كان للضرورة من معنى في هذا السياق (الحداثي) ـ هي حرية التحرر من العقل.

إن الوضعية المنطقية التي هي الظل الفلسفي لكل تيارات الحداثة، تتخلى في الوعي (المحدثن) العربي عن المنطق، ليبقى الوضع بمثابته المطلق الوحيد. فلا غرو إذن، من أن تنتقد نظرية الانعكاس الماركسية، وفق لا منطقيتها في فهم الانعكاس، حيث تقدم نظرية الانعكاس في صيغة أن (الأدب عاكس للظروف الاقتصادية). إن فهماً من هذا النوع لا تبرره إلا عدوانية لا عقلية تجاه الفكر الإنساني، فليس في أدبيات الماركسية بمجموعها مثل هذه الصيغة الساذجة في طرح وفهم الانعكاس.

فالعاكس ليس الأدب، بل هو الإنسان المنتج للأدب، الثقافة، البناء الفوقي، وكون الإنسان هو العاكس فإن عملية الانعكاس على درجة من التعقيد والتداخل والتفاعل والتكاثف بالدرجة ذاتها لما يكون عليه العالم الداخلي للإنسان الذي يمتص من العالم الخارجي كل مؤثراته وليست العوامل الاقتصادية إلا واحداً من المؤثرات وإن كان أساسياً.

فالواقع، العالم الخارجي بكل تداخل وتشابك عناصره هو المنعكس، والإنسان بكل تداخل وتشابك مكوناته (الروحية والثقافية والوراثية والتاريخية) هو العاكس الذي يمثل جملة من التوسطات المركبة، لإنتاج الأدب، الثقافة (الانتاج الروحي عامة، هو انعكاس وليس العكس، أي ليس الأدب عاكساً، بل الإنسان هو العاكس، فالأدب ـ ككل البناء الفوقي ـ انعكاس، مع كل ما يترافق مع هذه العملية من توسطات هي أشد تعقيداً بما هي أشد تركيباً.

إن تطور وعينا بالقانون، لا يعني تغيراً بالقانون ذاته، بل تغيراً في وعيه وامتلاكه معرفياً، وإذا كانت نظرية الانعكاس التي هي ثمرة المتحقق في مجال العلوم الطبيعية والفيزيائية، قد تعرضت إلى ابتسارات فجة، أو اختزالات ساذجة كما قدمها الباحث، لا يعني أن القانون باطل، فالنبات وإن كان في بيت تقليدي رجعي أم في بيت طليعي، سيظل أبداً يتجه بسوقه نحو النور، نحو النافذة المضاءة، وستترتب الأوراق العمودية فيه على الأشعة النيرة، أي في اتجاه شمسي، بفعل الانعكاس الشرطي الطبيعي، أما ما يقوله فوكو عن توجه هذه الزهرة بقوة

التجاذب والتعاطف والحب فهو قول يندرج بالإحساس الشعري الجميل نحو العالم، ولا صلة له بالقوانين الموضوعية التي تحكم الناموس الطبيعي والكوني.

«إن مفهوم الفعل المتبادل، حتى بشكله الميكانيكي الأكثر بدائية، وبالأحرى، بأشكاله الأكثر تعقيداً والتي تفحصناها عبر تحولات الطاقة المتعددة، يظهر لنا «في أسس بناء المادة» ما يمكن أن تكون عليه هذه الخاصة من خصائص «الانعكاس» المماثلة للحساسية، لكنها ليست هي بعينها، فالقضية هنا ليست قضية (مونادات Monades) كل واحد منها يعكس على غرار روح، العالم كله، بل إن كل جزيء من المادة، في تشابك الأفعال المتبادلة، والتي تشكل الصيرورة، «يعكس» بشكل ما، كل العالم الذي يدوِّي فيه بدرجات مختلفة»[٣٧].

يقوم الدكتور هشام شرابي بصياغة ترسيمة ذات دلالة هامة في الكشف عن التمايز بين بنيتين: بنية المجتمع الحديث وبنية المجتمع التقليدي:

المقولـــــة	الحداثـــــة	النظام البطريركي «التقليدي»
المعرفة	الفكر/ العمل	الأسطورة/ الإيمان
الحقيقة	علمية/ نقدية	دينية/ تعليمية
اللغة	تحليلية	بيانية
النظام	ديموقراطية/ اشتراكية	سلطنة/ بيروقراطية
التركيب الاجتماعي	الطبقة	العائلة/ القبيلة/ الطائفة

يُشير - شرابي - إلى أن الحداثة بهذا المعنى هي نتاج أوروبا والثورة البورجوازية، فما يميز نشوء الرأسمالية الحديثة هو طابعها الثوري في رأي ماركس، وهو عقلانيتها في رأي ماكس فيبر.

ويخلص إلى أن الحداثة (عقل وثورة) فالحداثة بكل خصائصها الحيوية (الحركية والتغير) هي - وفق ماركس) ثمرة الثورة البورجوازية التي جعلت «كل شيء صلب يتبخر» وهي عقل - عند فيبر - لأن العقل العلمي الذي يدرك العلاقة بين الوسائل والغايات، والبيروقراطية بترشيدها لجميع الوظائف والغايات هي السياق الذي دفع العالم كله إلى «إزالة الأسطورية»[٣٨].

ويخلص الدكتور شرابي - إلى أن استخلاص ثلاث خصائص تميز الحداثة، معتمداً على كتاب لـ «برمان» يستقصيها استناداً إلى التجربة الأوروبية منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين، فيصفها على الشكل التالي:

١ - الحداثة بوصفها بنية كلية ويقابلها مفهوم الحداثة «Modernity».

٢ - الحداثة بوصفها سياقاً شاملاً ويقابلها مفهوم التحديث «Modernisation».

٣ - الحداثة بوصفها وعياً نوعياً ويقابلها النزعة الحداثية «Modernisme».

فالحداثة بوصفها بنية، هي مجموع العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المتميز المدعو حديثاً.

الحداثة بوصفها تحديثاً، هي سياق التحول الاقتصادي والتكنولوجي.

الحداثة من حيث هي وعي، فهي تشكل نموذجاً ونمطاً فكرياً تجد فيهما أوروبا الحديثة هويتها، واما النزعة الحداثية، من حيث هي وعي الحداثة، فتمثل رؤية خاصة تنطوي على تغيير الذات والعالم، وهي الرؤية التي لا تجد تعبيراً عنها في «العقل» و«الثورة» وحدهما، وانما كذلك في الفن والأدب والفلسفة[٣٩].

العقلانية والتغيير/ تهافت العقل وبؤس الإرادة:

إن الصلة بالحداثة بوصفها بنية كلية، وسياقاً للتغيير الاجتماعي تجد مجتلاها في سياق تطور الغرب وتكون منظومته، الموحدة لمجموع تناقضات الكيانات

الاجتماعية والثقافية في إطار من التوازن الذي حقق نوعاً من الاستقرار القادر على احتواء التناقضات عبر تكيفات وتوسطات استمرت على مدى قرون ليصل إلى شكل بنيته الحالية التي تبدو متوازنة ومستقرة رغم كل الانهدامات والتمزقات والمهابط الجليدية، وذلك عبر عقلنة الحركة والتغير وضبط انفجاراتها الانقلابية المدمرة.

وبذلك فإن الحداثة كبنية معادلة للغرب، كانت ولا زالت قاسماً مشتركاً للفكر العربي منذ يقظته الأولى، التي يتفق عليها عادة بحملة نابليون إلى مصر، التي سماها طه حسين يوماً بالحملة المباركة.

وكان موقف المجتمع العربي من الحداثة الغربية «Modernit» إما الرفض (الموقف الأصولي السلفي) أوالقبول (الموقف الطليعي المتطلع إلى الاندراج بروح العصر)، وما يهمنا في هذا السياق هو موقف القبول، لأنه هو الموقف الإجرائي الذي ساهم في تحديد مسارات ومصائر منطقتنا، نظراً لعملية الاندماج والتدويل التي أحدثها النظام الرأسمالي العالمي.

قبول الغرب سار على محورين: محور السلطة، محور المعرفة.

محور السلطة: كان يتحدد في التعامل مع الغرب عبر قبوله كسياق للتحول الاقتصادي والتقني «Modernisation» أي تحديث المجتمع العربي، عبر رفض الشروط الثقافية والمعرفية التي أنتجت التحديث، فكان التحديث يطال علاقات السوق والسلعة، ويرفض وظائفها وتجلياتها على مستوى منظومات الوعي الثقافي والاجتماعي، لتتشكل صيغة هجينة تسم المجتمع العربي حتى اليوم، مجتمع محدَّث على مستوى الشكل (المؤسسات ـ الإدارة ـ التعامل مع التقنية) ومجتمع تقليدي مفوَّت على المستوى الروحي والعقلي، حيث صيغة (العلم والإيمان) هي الصيغة النموذجية التي تحكم علاقات وعي السلطة العربية بالغرب كسياق للتحول الاقتصادي التقني، أما الإيمان الذي كانت تعلنه كمعادل للأصالة فإنه لم يحل دون بلوغه حداً من التبعية ـ ليس هناك بلدان في العالم يمكن مقارنتها بواقع تبعية العالم العربي للغرب ـ حتى أن (السادات) كان يدخل زمن الصهيونية تحت شعار (العلم والإيمان). وذروة تحديث التبعية هو تكييف

حداثة الغرب لصالح تأييد النظام العربي التقليدوي المملوكي المحدث عبر تحديث مؤسساته وأجهزته القمعية.

محور المعرفة: وهو الذي تعامل مع الغرب كبنية متميزة في حداثة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري الغربي، حيث النموذج الغربي بكليته التقنية والمعرفية هو المدخل لتحديث المجتمع العربي، وهو المحور الذي تحرك في فسحته المثقف العربي، فيما سمي بعملية المثاقفة.

لكن هذا المحور المُعَبِّر عن القوى الديناميكية الحية في المجتمع العربي، المتطلعة لتجاوز المجتمع التقليدي، كانت تنظر إلى الغرب بمنظورين متمايزين:

○ منظور قادر على الحفاظ على فُسحةِ التمائز الحضاري والثقافي، وقادر على إدراك الطبيعة غير المتجانسة لبنية الحداثة الغربية، فتمكن من التفاعل معها عبر التقاطه للعنصر الحاسم في هذه البنية، وهو العنصر الذي كان يمثل قوة الدفع الديناميكية التي بَلغ بها الغرب تفوُّقَهُ، أي العوامل الكامنة والفاعلة في إطار هذه البنية غير المتجانسة، لإدراجها في بنية المجتمع العربي التقليدي، فأدركها الوعي العربي متمثلة بقوة الحركة والتغيير (الثورة) وفعالية العقل العربي كمضاد للأسطورة (العقلانية) وعرف الفكر العربي تيارين كان لهما الأثر الكبير في تحديث وتجديد الوعي العربي وهما: التيار العقلاني الليبرالي المدني، ومن ثم التيار الاشتراكي الثوري، هذان التياران بغض النظر عن الأفق المسدود الذي آلا إليه في واقع الحاضر العربي الراهن، فإنهما كانا يطمحان إلى امتلاك وعي مناسب بالواقع المحلي من خلال امتلاك وعي كوني.

○ أما المنظور الآخر، فهو المنظور الذي يزيل فسحة التمايز، ويلغي البعد الثالث في علاقته بحداثة الغرب، فيندمج فيها، ويغدو جزءاً من جهازها العقلي الممزق، فينتج كلية وعيها اللامتجانس والمتناقض للعالم، فينبهر بسحر تقدمها، ويفتن بميتافيزيك حداثتها وأساطيرها، حيث تغدو الممثل الشرعي الوحيد للعقل بنهوضه وتهافته، بحضوره وغيابه، بتألقه وتشيئه، بتمرده واستكانته بل واستقالته، أي أنه وعي مستلب، تابع عاجز عن اكتساب إشكاليته في سياق واقعه، لينتج وعياً مطابقاً به وبحاجاته إلى التغيير والتقدم، فانشغل بالحداثة

وسياقها الإشكالي الغربي.

هذا المنظور الأخير هو الذي وجدنا تجلياته في نصوص ـ مقدسي ـ وهو ما يمكن تسميته بالنزعة (الحداثية) «Modernisme» وفق التَمَايُزاتِ التي اجتهد ـ د. شرابي ـ في تشخيصها[٤٠].

لقد كان الفكر النهضوي التنويري منذ رفاعة الطهطاوي وحتى جيل ما بين الحربين، فكراً نقدياً نضالياً، يتعامل مع حداثة الغرب، ضمن الطموح لتبيئها محلياً، بغض النظر عن مدى النجاح الذي أصابه، فقد كانت وظيفة الخطاب النهضوي تنطوي على ثقة كبرى بالتقدم الإنساني وهي بذلك كانت تنهل من اللحظة الثقافية الغربية في أشد لحظات توترها الابداعي التغييري الخلاق، أي من ثقافة بورجوازية كانت لا تزال تملك شجاعة الفعل في التاريخ، فلا غرابة أن معظم مفكري تلك المرحلة كانوا يحملون في ظل وعيهم أو لا وعيهم أنهم يستعيدون بدورهم التنويري، ما كان المنورون الأوربيون الأوائل قد نهضوا به من دور (ديدرو ـ روسو ـ مونتسكيو).

أما المثقف القومي ما بعد الحرب الثانية، فقد بدأ قومياً اشتراكياً بظلال فاشية (المدرسة القومية الاشتراكية الألمانية ـ الإيطالية)، وانعطف في الستينات إلى الوجودية، وانتهى في السبعينات إلى العدمية: وهو بذلك يعبر ويشير إلى سيرورة انتكاس الايديولوجيا القومية ذات النزعة للمصالحة المتجاورة ثنائياً لا للمطابقة المتفاعلة تاريخانياً.

المثقف التنويري العقلاني ذو الرؤية الديمقراطية المدنية النقدية الراديكالية، هو صاحب المشروع الذي لم ينكسر بانكسار التيارات الايديولوجية (القومية ـ الاشتراكية)، فالمشروع الديمقراطي المدني المؤسس على رؤية عقلانية نقدية أصيلة كان ولا يزال هو القادر تاريخانياً على انتاج وعي ورؤية مطابقة للواقع العربي بتلون منحنياته «الرجعية» أو «التقدمية» ، وهو المشروع الذي كان ولا يزال يفرض ضروراته التاريخية والمعرفية لتحقيق حالة الاختراق المنظم للبنية التقليدية للمجتمع العربي، إذ هو أس المنظومة العقلانية الضرورية لكل التيارات الفكرية والأيديولوجية التي شهدها ويشهدها هذا الواقع باعتبار العقلانية أبجدية الولادة

المعرفية للمجتمع الحديث، فالعقل كان يوجد على الدوام لكن ليس دائماً بصورة عقلانية، بتعبير ماركس.

ولو كان المشروع القومي أو الطبقي أو الإصلاحي الإسلامي متلازماً مع هذا المنظور العقلاني التاريخي أو بالأحرى مندمجاً بأساسياته، وكامناً في حقل رؤيته، لما شهدنا كل هذه الانهيارات، التي تمثلها تلك العدمية الهامشية التي آلت إليها رؤية مثقف قومي كأنطون مقدسي.

لقد بدا - مقدسي - كمثقف قومي عربي يؤمن بالوحدة والحرية والاشتراكية، وانتهى إلى (لاءات) الحداثة، تلك الحداثة التي تؤمن بكل شيء على قاعدة انهياراته، أي من رؤية نضالية رومانتيكية واثقة من فعاليتها الذاتية، إلى برزخ سديمي، حيث لا ذات ولا موضوع، ولا مادية ولا مثالية، حيث القلق والخوف، وإرادة كلية القدرة يصنعها الغرب، الذي هو خطة وأخصائي مُغْفَل، إنه إله تكنولوجي جديد يدرك الأبصار والأفئدة والضمائر والأذواق والوجدانات ويوجهها ويتحكم بها، ولا تدركه الإبصار، وليس لها عنه من محيد.

فإنسان القرن العشرين هو رقم ٢٠، حيث إنسانيته جسد.. إنه حزمة انفعالات يستثيرها صوت مجهول.. يحيط بالإنسان ويحبس عليه أنفاسه.. فلا يسمع الإنسان ولا يعرف ولا يفهم إلا قوله.. عنده لكل سؤال جواب: افعل، لا تفعل، فأكلك وشربك، حزنك وطربك، زينتك، حركاتك ومسكناتك كلها أوكلت إليه (إلى الكائن المُغْفَل)، وهو كلي المعرفة ويحدد لك ذوقك وأحاسيسك ومواقفك وسياساتك. ويقيم الحد بين المعقول واللامعقول.. ويهديك سواء السبيل[٤١].

هذا القول، وكأنه تكثيف لعالم كافكا، أو أشبه بخلاصات المآزق الروحية الوجودية ببطانتها الميتافيزيكية، في قصص جورج سالم الذي كان يعجب به انطون مقدسي إعجاباً خاصاً، فهو يرد عن (جورج سالم) تهمة التشاؤم والسوداوية والرجعية والفردية والانعزالية والانطواء على الذات.

مما يثير الانتباه أن الداعية لحداثة ما بعد الخمسينات، يستغرقه أدب جورج سالم استغراقاً أشبه بالنشوة الصوفية.

فحداثة ما بعد الخمسينات التي هي حداثة الوضع، الشيء، الجسد، الحضور، البنية، القائمة على رفض الذات، الأنا، المتعالي، ورفض الإحالة إلى كل ما هو خارج المجسد، الحاضر، الملموس، هذه الحداثة المفعمة بثقل حضور التكنولوجيا والتي لها حساسيتها الخاصة في رفض كل مفارق لـ(الهنا)، حتى أنها بلغت حد تقشير اللغة من كل موروثها ومخزونها المجازي، لأن المجاز تدمير للواقع، بمثابته ابدالاً لـ (الهنا) بالـ (الهناك).

هذه الحداثة، التي أوقف لها داعية الحداثة السوري، كل اهتماماته ونشاطه الفكري، لا يجد مثالاً تطبيقياً لفلسفته الحداثوية هذه، سوى أدب جورج سالم، الكاتب الوحيد الذي آثره ـ مقدسي ـ بدراسة تطبيقية مطوّلة(٤٢).

وجورج سالم هو الكاتب الوحيد في الأدب السوري الذي صاغ عالماً ثيولوجياً مفعماً بالقلق اللاهوتي الذي يلامس وجود الكائن ويطرح أسئلة أونطولوجية حول هذا الوجود في موجوديته، وربما هذه هي مأثرة (جورج) الوحيدة التي أغنت لوحة الأدب والثقافة السورية بهذه الأطياف الميثولوجية، وتلك الأسئلة التي تشف عن وجودية مسيحية شفافة في إحساسها الصوفي بالغربة، غربة الكائن الذي يسكن الأرض غريباً، يسير عليها غريباً ويرحل عنها غريباً. ولعل جورج من القلة المبدعين الذي تدخل تجربتهم الكتابية والحياتية في تطابق تام.

لكن مواجهة هذه التجربة من منظور سوسيو ـ تاريخي، يعتمد علاقة التناظر التي تطرحها البنيوية التوليدية، لا بد من أن تخلص إلى قراءة دلالية مغايرة، إذا ما ووجه نص ـ جورج ـ كبنية صغرى، هي امتداد تناظري، هي معادل جمالي، لبنية كبرى، هي العالم، الواقع، المحيط، البيئة، أي طرح مشكلية التقدم والتأخر، بمثابتها المشكلية الاجتماعية الأساسية التي يتوقف عليها مصير الأمة «الشعب» المجتمع ـ وهي مفردات بكل الأحوال غريبة عن الخطاب المحدثن ـ فإن القراءة التي تستجلي النص ضمن هذا المنظور الوظيفي، سيواجهها نص يكتب غربته المنغلقة حول التجربة الخاصة التي لا تجد لها أي معادل في تجربة الجماعة، المجتمع، حيث ستتكشف فعلياً عن إدارة الظهر المحطم والمثقل بمعاناة قلقة تجاه الموت، ستتكشف إدارة الظهر للمصائر والأهواء الاجتماعية والتاريخية للأمة، حيث لا يبقى سوى

الأهواء الغثة التي تزدردها حنجرة تغص برعبها الميتافيزيكي من الموت والمجهول.

الحداثة/ الترجمة/ الموضوع:

إذا كانت الدراسة التي يقدمها ـ مقدسي ـ لأعمال جورج تتمتع برهافة انطباعية شيقة، فإن تناوله للأعمال وتجاهله لذكر اسم الكاتب، ليست إلا مواجهة حداثية شكلية، لأن إلغاء الكاتب لمصلحة حضور النص، لا يعبر عنه في دراسات الحداثة بإلغاء اسم الكاتب، بل ما يستتبع هذا الإلغاء على مستوى تناول النص ذاته، وعلى هذا فإن الناقد الحداثوي (مقدسي) لا ينتج دراسة حديثة، إلا في التنقيب عن المدلولات الفكرية للنص، دون أية مواجهة لبنيته الدلالية، فهي قراءة تفسيرية تقليدية تبحث عن مضامين الحداثة في النص (القلق ـ الخوف من المجهول ـ الغربة...الخ) ومن ثم الدفاع عن وطنية وعروبة جورج سالم.

فالحداثة هنا، حداثة مترجمة، خارجية، تنقل أفكارها ونظرياتها إلى الثقافة العربية، دون الشعور بالضرورة لاستخدام أدواتها، والحداثة في المآل أداة، طريقة، أسلوب في البحث، منهج، تقنية، وهذا أكثر ما تطمح له ذاتها، بدءاً من كلود ليفي ستروس الذي حاول أن ينهض بالبنيوية إلى مستوى الفلسفة، دون أن يتمكن من ذلك، وصولاً إلى أحدث تجليات الحداثة كطريقة تقانية في البحث لدى غريماس.

وكنا قد رأينا كيف يتعامل الباحث مع النص من خلال مثال أدونيس، حيث ورود مفردات الجسد والأشياء والعناصر، كافية للحكم على التجربة بحداثتها، على الرغم من أن أدونيس يحمل رؤية مغايرة ومختلفة للحداثة، حيث أطروحة أدونيس تربط الحداثة دائماً بالتجديد، إذ هو معادل للإبداع، وهذه الأطروحة هي الأس النظري الذي يعتمده في كتابه «الثابت والمتحول».

إذن من الترجمة إلى الموضوع، أي من النص النظري المترجم، دون تمثل جهازه المفاهيمي التقني في البحث والدراسة والتأويل، إلى موضوعات النص، مدلولاته، مادته، يتحرك وعي ـ مقدسي ـ للحداثة.

إن أشد الدعوات تطرفاً للحداثة، وهي الدعوة التي تنطوي على زعم امتلاك

البنيوية كمذهب فلسفي وثورة فكرية تجعل من التاريخ مجرد تعاقب لصور تظل في أساسها ثابتة، انها مع زعمها المتطرف هذا تقر بتنوع واختلاف مظاهرها التاريخية ومدلولاتها المتصلة بالثقافات الحية، فإن كان هناك بنى عقلية متماثلة بين الشعوب وآلية تفكير واحدة، أي طبيعة مستقلة للذهن البشري، لكن هذه الكلية مع ذلك تنطوي على واقع تجريبي من نوع خاص، ومجموع التنوع الموجود في الواقع التجريبي إنما هو الكثرة التي ترتد إلى الواحد، أي العقل الذي يعمل دائماً، وفي كل الميادين، بطريقة واحدة، حتى ولو بشكل غير عقلاني.

داعية الحداثة العربية (انطون مقدسي) يذهب بعيداً في تغييب التاريخ والتجربة، وذلك عندما يصبح البطل عند محمود درويش هو الرمادي «حتى لكأن لون الرماد قد اتسع ليمتص الوجود ويحوله إلى رماد» ، وهذا ما يذكر الباحث بكلمة نيتشه المعروفة «الصحراء تنمو» ، مستنداً إلى مقطع في قصيدة محمود «تزحف الصحراء.. تلتف على خاصرتي، تمتد، تمتد، وتلتف على صدري، وتشتد وتشتد، ولا أغرق، لا أغرق.. لا أغرق»[٤٣].

فاستخدام محمود درويش لمفردة (الرماد) وما يشتق عن هذه المفردة من دلالات (الخيبة ـ التشاؤم ـ الاحباط) أغرى الناقد الحداثوي، بمقارنة رماد محمود درويش بصحراء نيتشه، وما دام نيتشه هو وثن أزمة ضمير الحداثة، فقد صح للناقد «حدثنة» محمود درويش.

والناقد في استخلاصه لهذه الحداثة انطلاقاً من منظور مدلول الخطاب، يكفيه من الشاعر استخدام (الرماد) دون متابعة الوظيفة الدلالية للسياق الذي يندرج فيه (الرماد)، حيث الشاعر الذي يرسم لوحته الرمادية يرفض أن يغرق فيها (ولا أغرق.. لا أغرق.. لآ أغرق) فالرمادي في هذا السياق ليس إشارة إلى اليأس، بل هو إشارة إلى التحدي والصمود، ودفع للعلاقة الدرامية بين أنا الشاعر والعالم حتى الدرجة القصوى، حيث يبدو التأكيد على قدرة الذات على الحضور وليس على التلاشي والغياب كما هي في رؤية الحداثة للعالم. انطلاقاً من هذا المنظور القائم على استخدام مفردة ما تتصل بالحقل التداولي لمصطلحات الحداثة، بغض النظر عن المستوى الوظيفي والسياقي للمفردة، يقوم الناقد بجدولة مصنفاته عن طبقات

فحول شعر الحداثة، من خلال قراءة تفسيرية لمعاني (الأبيات) التي تنطوي على لمحة من هنا، وإشارة من هناك تتقاطع أو تتصل وتشير إلى بعض الموضوعات والمعاني المتصلة بالمعاناة الروحية للعصر، فيضيع التاريخ المميز لتجربة المبدع الغربي عن تجربة المبدع العربي، كما تضيع الفواصل والمميزات بين النصوص المحلية ذاتها حيث يغدو ولأمر ما (أدونيس ـ محمود درويش ـ سعدي يوسف ـ فايز خضور ـ بندر عبد الحميد) بمجموعهم شعراء حداثة، من خلال مفردة من هنا ولمحة وإشارة ومعنى من هناك.

منذ منتصف الثلاثينات أشار الناقد والفيلسوف الإنكليزي كريستوفر كولدويل، في كتابه «ينابيع الإلهام» إلى موضوعة لا زالت تشكل سمة مميزة لتجربة الحداثة، التي أحلت البنية كمفهوم ساكن محل التاريخ والتجربة، اشار إلى أن البنيوية في انطلاقها من النصوص كعوالم مغلقة أضاعت الحدود الفاصلة بين النصوص.

نزعات الحداثة/ وظيفة الخطاب الحداثوي في السياق العربي:

لم يعد من الممكن التعامل مع الحداثة بمثابتها ظل الثورة الغائبة في عالم برجوازي مقلوب يطرد اليومي والمعاش لصالح مجردات وتمثلات وهمية عن الوجود لإشباع الذاتية المنفلتة عبر التمثل الذي يطرح نفسه ككينونة، مما يولد أوهامها ونزعاتها الذاتية (الجمالية ـ الأونطولوجية ـ الأخلاقية ـ العدمية ـ السيبرنطيقية). لم يعد من الممكن نفيها كوجود، بسبب تعلاتها وأوهامها على أنها نهاية مطاف هذا الوجود. إذ أنها اليوم بكل هذه التعلات والأوهام، تطرح نفسها على أنها واقع اختباري يبرهن على إجرائيته الفظة بالتحدي التكنولوجي، تحدي ما بعد مجتمع الصناعة، حيث ينهض هذا التحدي خارج النماذج الفكرية والايديولوجية والسياسية، ليغدو نموذج ما بعد النماذج القائمة، فنموذج الحداثة كمعادل للتقنية (الثورة التقنية والمعلومياتية ـ الروبوتات..) أصبح النموذج الاختباري لصلاحية قدرة المنظومات الفكرية والايديولوجية على الاستمرار بالوجود بعد أن غدا هذا النموذج سمة مميزة لوجود عالمنا الراهن، ومعياراً لكسب معركة الوجود ذاته. فالنظام الاشتراكي يعلن في زمن بيريسترويكا غورباتشوف أن

معركة التحديث التقني حتى سنة ٢٠٠٠ هي «معركة أن نكون أو لا نكون». فلقد غدا التقني اليوم ـ بالعكس عما كان عليه ـ يخضع له، كلاً من الاقتصادي والاجتماعي وتغدو البنى الاجتماعية تابعة له.

إن التشنيع الايديولوجي، والتشهير بعدمية وكلبية وانحطاطية الروح المطحون الذي تنتجه حداثة التقنية، لتعميق حالة اغتراب الإنسان عن طبيعته، لم يعد ممكناً دون استيفاء شرط الحداثة ذاتها، أي امتلاك التقنية بغض النظر عن سوسيولوجيا السأم والضجر التي ترافقها، وبغض النظر عن شماتة الغرب الرأسمالي بالاشتراكية التي راحت تتحدث عن اغتراب فادح راح يخترقها حتى العظام فقادها إلى انهيارها اليوم.

فرفض الحداثة لا يمكن أن يكون بتجنبها، إنها قدر العالم بما اقترفته يداه، فرفضها سينبثق من صميمها، من تملكها الفعلي لتخطيها، من تحقيقها لتفكيكها، من انتاجها المدمر للقيم الروحية والأخلاقية والإنسانية، إلى إعادة ترميمها وبنائها. ويبدو أن حلم ماركس في تخطي نتائج الاستلاب التقني الذي يتحول اليوم إلى استلاب فلسفي ارتيابي بالايديولوجيات ومنظومات القيم والأخلاق والفن، سيغدو حلماً مؤجلاً لما بعد الهمجية المتجددة اليوم في صورة الحداثة الأمريكية المغفلة، وقدرة التقدم الإنساني على تحويل سيرورة الانتقال، إلى قانونيات ضرورية جديدة بكسب معركة التقنية (الحداثة) أخلاقياً وإنسانياً. ويبدو أن هذه المعركة هي التي ستكون بتناقضاتها الداخلية والخارجية هي عنوان تراجيديا إنساننا المعاصر. فتجاوز الحداثة روحياً وجمالياً وأخلاقياً، وبالمحصلة تجاوز تمثلاتها التجريدية الذاتية الأونطولوجية، يكمن عبر كسب معركتها التقنية الحداثية بالضرورة لاختراقها من الداخل، حيث غدت معادلة حداثة/ لا حداثة، كمعادلة وجود/ لا وجود، بغض النظر عن النتائج الكلبية لسعار التعاظم التقنوي الذي يلتهم وجودنا الطبيعي، لينتجنا كوجود مصطنع.

إن الخطاب الحداثوي الذي تقريناه في نموذجه السوري يتحسس إشكالية العصر، لكن دون أن يلتمس فسحته الخاصة داخل فسحة التحدي الكوني الشامل، مما أدى إلى انتاج خطاب هامشي ذي وظيفة (داندية) تضيف إلى استلابها الداخلي المركب (التنازل عن الذات الطوعي والإكراهي الاستبدادي، استلاباً خارجياً جديداً وهو

التخلي عن الذات طوعاً لسلطة ونفوذ نموذج الحداثة الغربي بشقها[٤٣] المعادي لمقولتي العقل والتقدم: فالداندية، هي المعادل للحداثوية التي تقوم على التفخيم الذاتي، وعبادة الجديد من أجل الجديد، وارفاقه بنزوع صنمي (فيتشوي)، حيث التطابق بين «الحديث» و«الموضة» و«الأصالة» ، كل الأصالة، تأتي من الميسم الذي يطبعه الزمن على أحاسيسنا، وفقاً لبودلير (الداندي) المؤسس بامتياز[٤٤].

الوظيفة الداندية في الخطاب العربي الحداثوي، تتجلى في تلك الوثبة بالفراغ، من بنى المجتمع التقليدي إلى الحداثوية (Modernisme) دون المحطات والمداميك والحوامل الضرورية في قاع البنى المادية للواقع، حيث يمكن للحداثوية أن تتبدى على شكل وعي مأزوم لواقع حديث.

لقد كان الوعي التنويري النهضوي دعوة إلى تحديث المجتمع العربي (Modernisation) ودعوة التحديث هذه كانت تنطلق من رؤية عقلانية واثقة بالتاريخ مضمونها الرئيسي فكرة التقدم، ولهذا فقد تعاملت مع الغرب كبنية حديثة (Modernit) لها كل المشروعية في صياغة نموذج (العقل - التقدم - الديمقراطية).

لقد كان المشروع النهضوي مشغولاً ببناء مشروع للمثاقفة يقوم على ادراك الشرط التاريخي الذي أنتج تقدم الغرب فوجده في العقل والعلم، فتواصل مع أرقى التيارات العقلانية، وأكثرها استجابة لإشكالاته المحلية والراهنية وحاجتها إلى التغيير والتقدم في بنية عقل الغرب الحديثة، وقلما كان هذا المشروع (النهضوي) معنياً بترجمة أو تعريف القارئ العربي بالنزعة الحداثية، لأنهم كانوا يدركون أنها ثمرة شرط لا يجد لنفسه في نسيج الثقافة المحلية العربية موضعاً أو معنى أو مبرراً.

لكن الداندية المندفعة وراء الجديد من أجل الجديد، والمأخوذة بنزعة التفرد الدائم، وهي نزعة تجد تعبيرها في خطاب (الحداثوية) العربية التي تجيد باتقان فن العيش العقلي في باريس أو لندن. الذين يسهل عليهم في بضعة سنوات الحديث عن (عندنا في باريس) أو الحديث عن محمود درويش الذي بعد مغادرته الأرض المحتلة «يمعن أكثر فأكثر في تبني حداثتنا الشعرية»[٤٥].

بل والفخفخة اللفظية في القول بأن لشعر محمود معنى إنسانياً يتمثل بأن

«الذات الإنسانية تحولت إلى صحراء بفعل التكنولوجيا»[٤٦]، هكذا (الداندية) العربية في خيلائها المغترب وتفخيمها الذاتي المستلب، تنتج شكلاً كاريكاتورياً، يستدعي إلى الذاكرة تهكم ليوكاتش من هيرمان بار الحداثوي عندما صوره: «يتخايل كرئيس جوقة الطبول العسكرية أمام كل موضة جديدة، من النزعة الطبيعية إلى السوريالية، إن السيد بار هو طبعاً كايكاتور لشيء واقعي، وأعني للنزعة الطليعية الفارغة من المحتوى والمنفصلة عن التيار الكبير للتطور الاجتماعي الشامل»[٤٧]. والداندي العربي ليثبت أصالته بالاندماج بالداندية الغربية يتبدى عن تظاهريته الاستعراضية بإقامة كرنفال للأسماء لعرض تبحره العالم،حيث الأسماء تتوالى منذ أرسطو وأفلاطون حتى دريدا وفوكو، وكأنها تتوالد في عقل مطلق ينزع عنها أية سمة تاريخية أو خاصية معرفية فما دام العالم ينتفي، والإنسان يموت، والحدث والبناء والمحتوى والمعنىيتلاشى، والمادية والمثالية لم يعد لها معنى، فإن الأسماء تتحول إلى مايشبه الأوراق في غابة الفكر، وكأنها تتناسل مفهومياً في رحم نفخ فيه روح المطلق.

الوظيفة المعرفية والايديولوجية: تتمثل في ابراز كلية الغرب الخالي من التناقضات بعد أن تقوض أي معنى للديالكتيك والعقل التحليلي واللوغوس، وعلى هذا فبالإمكان الحديث عن فرويد كمؤسس للحداثة، أو نيتشه، أو ماركس، مادام الجميع يتنفسون هواء رحم الغرب الحديث، وما دام ذلك يؤبد هذه الكلية لرأس المال.

بل إن المثقف العربي الحداثوي يذهب بافتتانه (الداندي) أبعد في إضفاء المشروعية على كلية الغرب الحديث، عندما يعتبره مطلق التطور الإنساني، فالحداثة ـ وفق مقدسي ـ تحقق ـ أو تكاد تحقق ـ ما كان لدى ماركس توقعاً، ألا وهو (تبديل العالم) إذ أنها تبدل الموجود في وجوده..[٤٨].

هذا أول عزاء لماركس بأحلامه بتغيير العالم الذي يسميه الكاتب «تبديل العالم» وعلى هذا ـ فالكاتب ـ يخلص إلى أن ماركس الرائد الأول للحداثة[٤٩].

إن إضفاء المشروعية على مطلق الوضع الإنساني الذي يكتشف ذروته في الحداثة لا يكتفي بتوظيف ماركس في خدمة مشروع رأسمالية الدولة الاحتكارية، بل إن الكاتب يتقصى فيلولوجيا تاريخ تطور العقل باتجاه استقالته، وتاريخ تطور

الذات باتجاه تلاشيها، فيعمد إلى الكشف عن جذور المفاهيم الحداثوية عند أرسطو وأفلاطون، حيث الحداثة، مطلق الوضع الإنساني، كانت الإطار العقلي الثابت عبر التاريخ منذ الفيلسوفين العظيمين حتى لحظتنا الراهنة، فهي أشبه بكرة الجليد التي ظلت تتدحرج على مدى قرون حتى اكتملت كتلتها الهائلة في لحظتنا الراهنة. كأنها الفكرة المطلقة التي ظلت تطوف في العقل البشري فوق صفحات الزمان والمكان حتى تجسدت وتعينت اليوم في حضارة التكنولوجيا.

لقد انبثقت في عقل متعال على الشرط التاريخي، فكانت تجلياً للعقل الخلاق، وما كل التيارات الفكرية والتمايزات المعرفية إلا تنويعاً لبنيات ثابتة للعقل الذي يكتشف لا معناه مع الحداثة ذات اللاءات لكل المعايير والمفاهيم والمقولات.

إن المثقف في سياق هذا الخطاب الذي ينتجه إنما ينتج خطاباً تابعاً ويؤدي وظيفة هامشية لا تجد لها في بنى الواقع الفعلي أي تبرير، فهو يقفز فوق التحديث، تحديث البنى الاقتصادية والاجتماعية والعقلية، ليثب باتجاه فراغات الروح العبثية القلقة الحائرة المغتربة والمعذبة للنزعة الحداثوية التي تنادي بموت الله والفن والإنسان لصالح هيمنة الأشياء والجسد.

إن الوظيفة الايديولوجية للخطاب تتبدى عن عدمية تعكس وتنعكس في سلسلة الهزائم التي لحقت بالمشروع الوطني بشقيه القومي والاجتماعي والديمقراطي، فشعار الوحدة العربية راح يتحرك في فضاء من البلاغية البيانية التي ترفرف فوق نثر واقع يتردى باتجاه جحيم ممكنات دويلات الطوائف، والرابطة القومية راحت تستخذي إلى مستوى الروابط الطائفية والعائلية والعشائرية، والمجتمع المدني راح يتفكك ويتفتت من داخله إلى مجتمع للطغم وتوازنات العنف وانهيار الحدود الدنيا والأبجديات الأولى لمجتمع سيادة القانون والمؤسسة، واستيقاظ شكل دولة السلطنة والمماليك، والعدالة الاجتماعية والديمقراطية الشعبية راحت تتكشف عن شكل مزر لمجتمع الكفاف والبؤس والبطالة المقنعة وانهيار المسؤولية الشخصية والاجتماعية وقيام طبقات جديدة يحكمها قانون ألف ليلة وليلة من ليالي القدر، التي تتفتح فيها السماء فجأة عن الكنوز والثروات السفيهة، حيث انهيار كل أشكال التراحم والتوادد للمجتمع التقليدي وتقويض الضمير

الاجتماعي، ونزع أخلاق الطيبة، وسيادة الاقتصاد الربوي والسفاح الجماعي، وبروز الظلامية الرجعية وكأنها قيّوم المستقبل العربي الكارثي الوحيد.

فالمثقف القومي الذي شاهد أحلامه تتآكل بضراوة على مرمى بصره، انهار إما إلى سلفية تنقذ حاجته إلى اليقين، أو إلى تكيف وتكامل مع السلطة حيث اندرج في جهازها الإعلامي، أو مضى غريباً في مصيدة الاغتراب وحمى العدمية التي لا تؤمن بفاعلية الإنسان، ما دامت الفاعلية على مدى أربعين سنة تنتحر أمامه، فراح يعمم مأزقه الشخصي والاجتماعي بوصفه مأزقاً كونياً ذا طبيعة أونطولوجية.

المشهد الثقافي في سوريا لم تطله ـ الحداثة كتيار، بل تسللت إليه من منافذ الأفراد، ولعل تجربة ـ مقدسي ـ هي الوحيدة في مجال الكتابة النظرية عن الحداثة بمعناها «Modernisme».

هذه التجربة الفردية يمكن أن تسمح باستقصاء سوسيولوجي يتيح إمكانية القول، أن الحداثة كانت في هذا المحيط وعياً نخبوياً منعزلاً وهامشياً لم يترك تأثيره في تيارات الثقافة العربية في سوريا، ولا أدل على ذلك من أن انتاج انطون مقدسي يصعب اكتشاف أثره وحيزه إلا على مستوى تقصي الباحث والدارس لإنتاجه الذي لم يكن إلا كلحظة مدركة ذاتياً ومصعدة تجريدياً ومعزولة عن مجمل الترابط الكلي للثقافة السورية والعربية. إن ما يميز روح التقدم في الثقافة العربية السورية هو نزوعها للمعاصرة وليس الحداثة، بالمعنى الذي يقترحه ستيفن سبندر للتمايز بين المعاصرة والحداثة(٥٠).

لكن روح المعاصرة المتمثلة بـ «الأنا الفولتيرية» التي نهضت متوثبة في نضارة شباب الحركة الوطنية، وهي مفعمة بالإحساس الواثق بالعقل والتغيير في بداية الخمسينات، راحت بالستينات تذوي، وفي السبعينات تخبو، وفي الثمانينات تشحب وتشحب كليلة، كليلة، لقد كلت أظافرها عن حك وجه العالم القديم، أمام قوة المخلب والأنياب.

إن المعاصرة مدعوة اليوم إلى الارتقاء بمعاصرتها لتتمكن من أن تصمد في إطار الثقافة الوطنية أمام الإنقضاض السريع لروح عدمية الحداثة وبؤس شكلانيتها (الداندية) المبهرة والخادعة، والتي راحت تتعمم اليوم في معاهدنا وجامعاتنا ومراكز

أبحاثنا والتي تجد فيها السلطة العربية فرصة تجديد البيعة لها، وتحديث أشكال قيادتها لرعيتها وتابعيتها المزرية، بعد أن أدركت وظيفتها المفعولية، المكرسة لمفعولية الإنسان والفكر والثقافة.

والمعاصرة بهذا المعنى هي دعوة للتحديث، وليس للوعي الحداثوي، والتحديث هنا هو تحديث العقلانية وقيم العقل، وتحديث الروح الفولتيرية وأناها الكفاحية الواعية بالضرورات الجديدة للعصر وطبيعة السيرورات والمصائر والتكيفات والتوسطات الضرورية لإحداث النقلة الانعطافية من عالم لا يزال مقلوباً، وبعث الحياة بالصديقة القديمة لماركس، آكلة الحشرات التي تعرف أن تعمل بعجالة تحت الأرض وهي الثورة.

والثورة اليوم لا بد لها من أن تعرف كيف تعمل بعجالة تحت أرض العنف والتوتر والتعسف والاستبداد، إنها ثورة جديدة على عالم العنف والقسوة والحرب، وهي ثورة ديمقراطية راديكالية تثق بقدرات الإنسان على استعادة طبيعته التي دمرتها الرأسمالية الهمجية واشتراكية الثكنات البيروقراطية، التي تجد اليوم في صورة (اليالستينية) الرد الانحطلطي المقلوب لـ (الستالينية).

فالحداثة التي هي ـ حسب لوفيفر ـ ظل الثورة الغائبة في الغرب وغير المكتملة في البلدان الاشتراكية، هي ظل الثورة المجزوءة، بل هي كاريكاتورها داخل عالم مقلوب[٥١]، لقد آن الأوان لتجاوزها مع الانعطاف باتجاه الديمقراطية والاشتراكية الإنسانية، التي هي الأفق الوحيد لاستعادة الإنسان لكينونته المتشظية.

والحداثة المنشودة عربياً اليوم، هي حداثة وعي كوني قادر على انتاج وعي قومي تاريخاني حديث عقلاني قادر على انتاج إشكاليته المطابقة لواقع التأخر العربي، وحاجات هذا الواقع إلى التغيير والتقدم، لإعادة بناء الثقافة الوطنية العربية، التي تشكل العقلانية النهضوية الليبرالية التنويرية عمقها التاريخي، والثورة القومية الديموقراطية مطلب حاضرها الراهني، والماركسية أفق مستقبلها المفتوح على التقدم، الذي يجب أن تخاض معركته دائماً، لأن الحقيقة يجب خوض وكسب معركتها يومياً، وبشكل دائم ومستمر.

الهوامش:

١ ـ هنري لوفيفر، ما الحداثة ـ ترجمة كاظم جهاد ـ دار ابن رشد ـ بيروت ١٩٨٣ ص١١٦.

٢ ـ لقد بين ماركس أن ترابطات تداول النقد، ووسيطه الرأسمال التجاري ـ تمثل التجريد الأقصى لمجمل العملية الرأسمالية وتلاشي كل التوسطات. فإذا ما قبلها المرء، كما تبدو في استقلالها الظاهري عن مجمل العملية، اتخذت صيغة تجريد مفرغ تماماً من الأفكار ومتصنم كلياً «متشيء كلياً»: «النقد الذي يفرخ نقداً».

على أساس أطروحة ماركس هذه يبني لوكاتش أطروحته حول التعبيرية والطليعية والحداثة بمثابتها «ابتعاداً تجريدياً عن الواقع».

فعندما تعجز الرؤية عن ادراك مجمل العملية الاجتماعية لتجديد الانتاج لا يمكنها سوى رؤية غبار السطح، والإعراب عما يغطيه الغبار كشيء حافل بالأسرار والأوهام لعجزها عن الغوص إلى الماهية أي إلى الترابط الفعلي والتوسطات التي تربط المعايشة بالواقع الموضوعي للمجتمع ـ راجع جورج لوكاش ـ دراسات في الواقعية ـ ترجمة نايف بلوز ـ الطبعة الثانية ـ وزارة الثقافة دمشق ـ ١٩٧٧ ـ ١٣١ ـ ١٤١.

٣ ـ عن ـ هنري لوفيفر ـ سبق ذكره ـ ص١٦.

٤ ـ راجع المصدر السابق ـ ص٥١ ـ ٥٢.

٥ ـ راجع ـ د. فؤاد مرسي ـ الرأسمالية تجدد نفسها ـ عالم المعرفة ـ ١٤٧ ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ ١٩٩٠ ـ ص٩٧ ـ ١٠٠.

٦ ـ راجع: تشكيل العقل الحديث ـ كرين بريتون ـ ترجمة شوقي جلال ـ مراجعة صدقي خطاب ـ عالم المعرفة ـ المجلس الوطني للثقافة ـ الكويت ـ ١٩٨٤ ـ ص٣٤١.

٧ ـ المصدر نفسه ـ ص٣٤٤.

٨ ـ يتحدث رينيه ويليك عن بودلير ومدرسته الرمزية ـ التي أسست لوعي الحداثة ـ بأن الرمزيين بدءاً ببودلير، يؤمنون بخطيئة الإنسان، وأن الإنسان محدود، وأنه ليس مخلّص الطبيعة وكان أكثر الرمزيين غير مسيحيين، بل ملحدين، حتى ولو حاولوا اكتشاف دين جديد ذي الغيبيات أو غازلوا الأديان الشرقية، لكنه يميز الرمزية عن حركات الحداثة الطليعية التي ظهرت بعد ١٩١٤ كالمستقبلية ـ والتكعيبية والسوريالية، والتعبيرية، في كون الرمزية عند مالارميه وفاليري لازالت تحتفظ للغة بقوتها المعرفية، بينما تهاوى الإيمان باللغة بأكمله في التيارات الطليعية الأخرى.

مفاهيم نقدية ـ رينيه ويليك ـ ترجمة د. محمد عصفور ـ المجلس الوطني ـ الكويت ـ ١٩٨٧ ـ ص٢٨٧.

٩ ـ راجع المصادر التاريخية للواقعية ـ بوريش سوتيشكوف ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٤ ـ ص١٣١.

١٠ ـ الموقف الأدبي ـ العدد ٧١ ـ آذار ١٩٧٧ ـ مجلة اتحاد الكتاب العرب بدمشق ـ مقال قضايا الأدب وضرورة انتاجه ـ ص٧٠.

١١ ـ المصدر السابق، ص٧٠.

١٢ ـ انطون مقدسي ـ مقاربات من الحداثة ـ مواقف (الحداثة في الفكر والأدب) ـ العدد ٣٥، ١٩٧٩ ص٤.

سنركز في تناولنا لوعي نظرية الحداثة عند انطون مقدسي ـ على هذا المصدر، حيث يشتمل هذا المصدر على كل أطروحات الكاتب، فهو يكثف مجموع ما كتبه خلال السبعينات عبر حوار يغطي ستين صفحة من المجلة المشار إليها، وقد أجرى هذا الحوار عادل يازجي.

١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠ ـ راجع المصدر السابق، من ص ٤ إلى ص ١٥.

٢١ ـ الكلمات والأشياء ـ كتاب للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو الذي يمثل خلاصة الوعي ((الحداثوي)) حيث يقدم قراءة للكون تضيع فيها الفواصل بين الفلسفة والشعر.

وبما له دلالته في سياق فكر الحداثة، وما سماه هنري لوفيفر بأوهام الحداثة، سيما الجانب المتصل بأوهامها الأنطولوجية التي تخلط بين الكينونة والتمثل، حيث تطرح نفسها على أنها استقصاء محض حول «الوجود» .
نقول إن ما له دلالته في هذا السياق هو الكشف الذكي عن تناظرات بين فلسفة فوكو والرؤيا العرفانية للكون لدى اخوان الصفا، وذلك في دراسة شيقة وقيمة للدكتور زكي نجيب محمود.

ـ راجع هذه الدراسة في ـ المعرفة ـ العدد ١٨٢ ـ نيسان ١٩٧٧ ـ مجلة وزارة الثقافة ـ دمشق ـ مقال الليلة والبارحة ـ ص٥ ـ ١٧.

٢٢ ـ انطون مقدسي ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٦.

٢٣ ـ المصدر السابق ص١٤.

٢٤ ـ روجيه غارودي ـ واقعية بلا ضفاف ـ ترجمة حليم طوسون ـ دار الكتاب العربي ـ القاهرة ـ ١٩٦٨ ـ ص١٤٥.

٢٥ ـ مقدمة هيئة التحرير تحت عنوان «العودة» ـ مجلة شعر ـ العددان ٣٣ ـ ٣٤ ـ السنة التاسعة شتاء ربيع ١٩٦٧.

٢٦ ـ راجع دراسة جبرا إبراهيم جبرا، التناقضات في المسرح والمرايا، مجلة شعر العدد ٣٩ ـ السنة العاشرة ـ صيف ١٩٦٨.

٢٧ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٧.

٢٨ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٨ ـ ٢٠.

٢٩ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٣٢.

٣٠ ـ قضايا الأدب وضرورة انتاجه، من الكلام إلى الكتابة أو «الأدب والمجتمع التكنولوجي ـ انطون مقدسي ـ الموقف الأدبي ـ العدد ٧٦ ـ اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ١٩٧٧ ص١٨٠.

٣١ ـ الحداثة والأدب «الموجود من حيث هو نص» ـ انطون مقدسي ـ الموقف الأدبي ـ دمشق ١٩٧٥ ـ راجع ص٣١ ـ ٣٢.

٣٢ ـ الأدب والمجتمع التكنولوجي ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٩.

٣٣ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٢٦.

٣٤ ـ الأدب والمجتمع التكنولوجي ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١١.

٣٥ ـ المصدر السابق، ص١٣،

٣٦ ـ المصدر السابق، ص١٨.

٣٧ ـ روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة ـ ترجمة إبراهيم قريط ـ دار دمشق ـ طبعة ثانية ـ بدون تاريخ ـ ص١٦٤.

ـ راجع أيضاً ـ بيير ماشيري ـ من أجل سوسيولوجيا الانتاج الأدبي ـ باللغة الفرنسية ـ حيث يقدم قراءة معرفية فذة لنظرية الانعكاس.

٣٨ ـ البنية البطركية (بحث في المجتمع العربي المعاصر) ـ الدكتور هشام شرابي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٧ ـ راجع ص٣٠ ـ ٣٢.

٣٩ ـ المصدر السابق ـ ص٣٣.

٤٠ ـ الدكتور هشام شرابي، من الرعيل الأول لجيل دعاة الحداثة (صايغ ـ أدونيس ـ حليم بركات ـ يوسف الخال..) لكنه ظل عبر تجربته الكتابية مخلصاً لتقاليد العقل الغربي الديمقراطي النقدي الراديكالي، إن قيم العقل والتغير تكمن دائماً في وظيفة النص السوسيولوجي والثقافي والسياسي الذي ينتجه، معبراً بذلك عن روح حداثة نضالية متماسكة الرؤية جذرية الموقف، مما يغني لوحة الفكر الوطني الديمقراطي العربي، ويثري تنوع مصادر خطابه التنويري العقلاني الراديكالي.

٤١ ـ الموقف الأدبي «الأدب والمجتمع التكنولوجي» ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٩.

٤٢ ـ انطون مقدسي ـ طريقة ـ دراسة في مجلة الموقف الأدبي ـ عدد ٦٩ ـ مجلة اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ١٩٧٧. حيث يقوم الكاتب بقراءة دلالية شفافة مفعمة بالهوى الشعري الذي يتعامل مع النص بوصفه عرضاً لإنفعالات وجدانية ذاتية للقارئ، أي أنها قراءة انطباعية تستجلي معاني النص من خلال انعكاسه على صفحة وجدان الدارس.

٤٣ ـ مقاربات من الحداثة، مصدر سبق ذكره ـ ص٣٢.

٤٤ ـ راجع: ماالحداثة ـ هنري لوفيفر ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٤ ـ ١٩.

ـ راجع عرض فائز مقدسي لكتاب «روجية كومب R. Kempe عن «دانديون» ، بودلير وشركاه «الصادر سنة ١٩٧٧.

حيث يعرفها كومب بأنها عبادة التمايز في زمن اللباس الموحد، وأن العالم الداندي عالم مجازي عبر أنوار شمس تأفل.. عالم قوامه الزينة والعناية بالمظهر الخارجي، وبودلير يعرف الداندية بأنها «التفرد الدائم» وعند ستندال هي فن العيش في باريس، وفلوبير يرى أن الداندي الحقيقي «هو الذي يخترع نظامه» . ولقد كتب بودلير رسالة لأمه «لقد خصصت دائماً ما يقارب من ساعتين من أجل زينتي» . ومفهوم الزينة هنا يكتسب حساً مأساوياً حيث يتحول إلى أسلوب لإخفاء الوجه الحقيقي، ويختتم كومب ـ حسب عرض مقدسي ـ كتابه «بالقول إذا كان هناك ما يقارب اثنين وسبعين طريقة لعقد ربطة العنق، حسب كتابه فن الزينة، فإن على الداندي أن يتخيل الطريقة الثالثة والسبعين».

وأخيراً فالداندية «Dandysme» كلمة ذات أصل إنكليزي، أدخلها بودلير إلى الفرنسية وحدد معناها، وهي تعني: التظاهر أو التصنع وبمعنى أوسع التصرف على عكس الطبيعة. ـ المعرفة ـ العدد

١٨٧ ـ دمشق ـ ١٩٧٧ ـ ص١٠٣ ـ ١٠٥.

٤٥ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١٧.

٤٦ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٣٣.

٤٧ ـ جورج لوكاتش ـ دراسات في الواقعية ـ ترجمة نايف بلوز ـ منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٧٢ ـ ص١٤٧.

٤٨ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٣٣.

٤٩ ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٣٥.

٥٠ ـ يميز ستيفن سبندر بين المعاصرة والحداثة، من خلال تمييزه للحداثة بأنها تتجلى في الحساسية التي تظهر في الأسلوب والشكل أكثر مما تظهر في الموضوع. والأنا الحديثة لدى (رامبو) و(جويس) و(بروست) و(بروفروك) و(اليوت) تتأثر بالأحداث، وتتميز بقابلية التلقي، المعاناة، والسلبية، تقوم بتحويل العالم الذي عريت أمامه، ومكمن إيمانهم في أنهم بسماحهم لحساسيتهم بالتأثر بالتجربة الحديثة، بالمعاناة، فينتجون ـ كحصيلة لعمليات اللاشعور ولممارسة الوعي النقدي ـ أساليب وأشكال فن جديد، فكناياتهم تقوم على فن الراصدين الواعين لتأثير الأوضاع المرصودة على حساسيتهم. ووعيهم النقدي ينطوي على نقد ذاتي ساخر.

بينما المعاصرة تعني الحفاظ على تقاليد «العقلانية» والتحصن بالقوى التي دعاها لورنس بـ «الأنا» الواعية.

وهي «أنا فولتيرية» واثقة من كونها تقف خارج عالم من المظالم واللاعقلانية، وهي أنا تعتبر نفسها في عداد الأنبياء ـ الكتاب.

وهذه الأنا «الفولتيرية» تسهم بتاريخ التقدم وتنتمي إليه، وهي عندما تنتقد تهجو، تهاجم، وهي تفعل ذلك من أجل أن تؤثر، توجه، أن تعارض، أن تحرك القوى الماثلة، فالأنا الفولتيرية لدى «شو» و«ويلز» وسواهما تؤثر في الأحداث.

والفولتيريون تأثر معظمهم بالأفكار الاشتراكية، وآمن بالتقدم، ونظر إلى المجتمع من وجهة نظر الثورة الفرنسية.. فما يكتبونه عقلاني، سوسيولوجي، سياسي، ومسؤول.

راجع ـ ستيفن سبندر ـ معنى الحداثة والمعاصرة ـ ترجمة خلدون الشمعة ـ الموقف الأدبي ـ العدد٢ ـ السنة الثانية ـ دمشق ١٩٧٢ ـ ص١٥ ـ ١٧.

ـ بينما يقوم انطون مقدسي بصياغة تمايزات شكلية غير واضحة بين المعاصرة والحداثة، حيث يعتبر المعاصرة تمزج بين القديم والحديث، وهو يقدم أمثلة للمعاصرة (الجواهري ـ بدوي الجبل ـ عمر أبو ريشة ـ سليمان العيسى ـ سعيد عقل) بوصفهم يقرضون الشعر على الطريقة القديمة. وهم معاصرون.

راجع ـ مقاربات من الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص٤٨.

٥١ ـ هنري لوفيفر ـ ما الحداثة ـ مصدر سبق ذكره ـ ص١١٦.

نصر حامد أبو زيد - الخيار الصعب خارج «الثيوقراطي» و«الأوتوقراطي»

عندما أُثيرت مسألة رفض ترفيع نصر إلى مرتبة الأستاذية، لم يكن ذلك مفاجأة في ظروف الصراع الذي تشهده مصر منذ سنوات، بل نظرنا بنوع من الغيرة لما يتمتع به الهامش الثقافي بمصر من دينامية قادرة على ادراج مسألة خاصة بالجامعة في الهم الثقافي ومشكلاته العامة. بل وغبطنا الحياة الثقافية في مصر على قدرتها لأن تنتزع لنفسها مساحتها، وبأن تطرح نفسها كساحة موازية ومنازعة لساحة السياسة، لانتزاع الصراع من الساحة الأمنية الدولتانية، إلى الساحة الثقافية الاجتماعية لتكريس قيم الحوار والمشاركة والفعل في بنية الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية.

انطلاقاً من قناعتنا بأن ما يسمى بـ «النظام العالمي الجديد» يسعى لاستتباع الأطراف بلغمها بالحروب الأهلية بعد تدميره لمشروعها القومي والوطني والاجتماعي الذي كان يوحدها في ظل الحرب الباردة تحت شعارات ما كان يسمى بـ «حركات التحرر الوطني» وعلى هذا فقد أسس في المنطقة العربية لترسيمة ثنائية بديلة لثنائية الاستعمار/ التحرر الوطني، ثنائية عنوانها الحداثة/ الأصالة.

وهذه الثنائية النظرية تتشخص عيانياً في واقع المجتمع العربي بصورة النظام العربي القائم وقد أعيدت هيكلة وبلورة تناقضاته بعد حرب الخليج في صورة اختيار مستقبل الحداثة وفق الصيغة المستقبلية للنظام العالمي الأمريكي الجديد. تلك هي أطروحة الحداثة، أما الأطروحة المضادة، (الأصالة)، فقد تكثفت عيانياً بصورة (الأصولية) التي تقشرت عن كل مكتسباتها الاصلاحية والتنويرية عبر قرن ونصف لتعود إلى نقطة الصفر بصورة «الجهاد» ضد المجتمع «الجاهلي» والعالم «الكافر».

ومن الواضح أن الأطروحة والأطروحة المضادة لن تنتج تركيبها الهيغلي هذا، إلا في صيغة التمزق المطلق للعقل، الذي لن يقود المجتمع إلا نحو الهاوية، هاوية الفتنة والتذابح والحرب الأهلية.

نقول: انطلاقاً من هذه القناعة كنا ننظر بعين التفاؤل إلى كل مظهر من مظاهر

الحياة الثقافية والسياسية يحمل ممكنات التشكيك بهذه الثنائية الراعبة ليتمكن الفكر القومي، الوطني، الديمقراطي واليساري من لملمة خيباته، واحباطاته، واستبعاداته، ويعيد النظر في كل أطروحاته ومقولاته، ليتاح له أن يكون الخيار الثالث بين السيف «الثيوقراطي» والبوط «الأوتوقراطي».

ومأساة نصر حامد أبو زيد تكمن في هذا الخيار الصعب، ولذا أطبق عليه السيف والبوط.

فنصر منذ خمس سنوات قدَّم بحثاً ريادياً في تأسيسه لهذا الوعي المختلف، وذلك في ندوة «عدن» عن التراث وآفاق التقدم العربي، ولا أظنه قد نشر هذا البحث في أي من كتبه التي أعرفها.

التأسيس لوعي إسلامي وطني شعبي:

والأطروحة الأس، لبحثه هذا، التأسيس لوعي «إسلامي وطني شعبي» بوصفه عنصراً ضروررياً في مقومات الحفاظ على الكيان والهوية في زمن الهزيمة العسكرية والسياسية للأمة التي يراد لها هزيمة ثقافية موازية، عبر الاختراق «الكوسموبو ـ ليتاني» لمقومات كينونتها التاريخية والحضارية.

وهو يستند في تأسيسه هذا، إلى وعي تاريخي مطابق، فإذا كان الاجتياح الصليبي قد حقق أهدافه العسكرية والسياسية، لكن صمود الأمة الثقافي (عربياً ـ اسلامياً) جعل من هذا الاجتياح مجرد غزو عابر في التاريخ وإن طال لمدة قرنين.

لكن نصر ـ برؤية عقلانية نقدية، يقشر هذه الأطروحة الإسلاموية من نزعتها الظفروية التنويهية، ليراها في جدليتها التاريخية، حيث العقل العربي في تلك الحقبة توقف عن الابداع، فكل علوم ذلك العصر لم تكن سوى علوم رواية ونقل. لا علوم دراية وعقل، لأنه راح ينكب على علوم الأوائل جمعاً وتصنيفاً، لا تحليلاً وتأليفاً، لملمة وتكديساً، لا تفسيراً وتأليفاً.

ليخلص إلى أن المغزى التاريخي لهذه المقارنة التأويلية بين هزيمتي الماضي والحاضر تتلخص في أولوية الدفاع عن كيان الأمة وهويتها الحضارية، حتى ولو كان على حساب ابداع عقلها وتنوره.

فالوجود مقولة انطولوجية، أما العقل فهو مقولة تاريخية، وعندما يحتفظ الوجود بكيانه، يتيح للعقل أن يندرج في تاريخيته، فحيث لم يعد ثمة جلد، هل يمكن للشعر أن ينبت؟ حسب المثل الصيني.

فإذا انتقلنا من السياق المجرد إلى العياني المشخص، يغدو مبرراً مرحلياً أن تنكفئ الأمة على نفسها ومخزونها الثقافي والحضاري في زمن الهزيمة الراهنة، لكي لا تجتاح كينونتها الداخلية، بوصفها ذاتها الحضارية، فتفقد بذلك مصيرها.

فإذا كان لا بد ـ للحفاظ على الذاتية الحضارية ـ من الإسلام كبعد من أبعاد الوعي الوطني الشعبي، فإن هذا الإسلام لا بد من تقشيره من الخطابات التي أعادت انتاجه وتفسيره وتأويله فقادته إلى هذه المحنة التي يتردد صداها منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم: لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغرب؟

على هذه الأرضية، راح نصر يحدد استراتيجياً مشروعه النقدي لبناء وعي إسلامي وطني وعقلاني معاصر.

هذه المنطلقات الفكرية: الموقف الوطني والعقلانية والمعاصرة، كان لا بد لها من انتاج آليات نهاجية مطابقة، تمثلت على المستوى المعرفي برؤية عقلانية نقدية تاريخية جدلية، وعلى المستوى التحليلي كان لا بد من امتلاك تقنيات البحث الحديث، نظراً لانتاجيتها على مستوى القراءة والتفسير والتأويل لبلوغ (المغزى) الذي هو في المحصلة الموجِّه لكل قراءة واجتهاد، فوجدها (الباحث) في (الهرمينوطيقا) و(السيميوطيقا)، حيث الأولى تختص بنظرية تفسير النص وتأويله، والثانية تختص بعلم العلامات الذي يكشف عن النظام الرمزي الذي يحكم المخيال الثقافي في فهم العالم والإنسان والنص على حد سواء.

إذن فالإشكاليات الفكرية التي يطرحها الراهن العربي، هي التي توجه آليات البحث على المستوى المعرفي والمنهجي للباحث، من خلال الإدراك العميق إن مشكلة الهوية الوطنية لا تجد حلولها في الانكفاء، والانغلاق بل من خلال الوعي العقلاني النقدي لتاريخيتها في شموليته، وليس في تجزئته واقتطاعه وفق احتياجات وضغوط الايديولوجيات المعاصرة، التي أخفقت قراءاتها التأويلية وانتهت إلى نوع من الطلاء التلويني، التي تلون بعض المقاطع من النصوص التراثية، بما يستجيب لاحتياجاتها الايديولوجية الراهنة.

وعلى هذا فالبحث العلمي لا يمكن أن ينتج رؤية مطابقة لموضوعه، إلا إذا تحقق في إطار الكونية الثقافية والعقلية والعلمية، والنظرية لا يمكن أن تكتسب علميتها إذا لم تنطو على عالمية طابعها وقانونيته، فالهوية لا تتحدد حقيقتها من خلال رؤية ذاتها في مرآتها، بل لا بد من أن ترى نفسها في مرآة التاريخ العالمي، وشكل تمفصلها الخاص، في البنية الثقافية الكونية، بوصفها العام الذي لا يكتسب الخاص تمايزه، وتغايره، إلا بالنسبة لهذا العام.

تلك هي إلمامة سريعة بالهواجس المعرفية والمنهجية التي شغلت وتشغل المثقف الوطني العربي والتي جسدها ـ نصر ـ بمسؤولية المثقف المندمج بمشكلات أمته ومجتمعه وشعبه من خلال شغله النظري في قضايا التراث وحواره النقدي مع الخطاب الديني في فهمه للإسلام بوصفه خطاباً ايديولوجياً عن الإسلام، وليس الإسلام ذاته، أي بوصفه فهماً بشرياً للإسلام، وليس الإسلام ذاته.

وعلى هذا فالرجل حسب أنظمة الخطاب الإسلامي الذي تعاورته الفرق والملل والنحل، قد يدان خطابه واجتهاده بوصفه اجتهاداً مذموماً أو مستكرهاً، كما يقول الأشاعرة عن التأويل (الشيعي) للقرآن، أو في اختلافهم مع المعتزلة في مسائل كثيرة عن «التوحيد» «العدل» «خلق القرآن» «صفات الله» هي عين ذاته، أم زائدة عن ذاته، «مشكلة التنزيه» ... الخ.

المنهج بين التأويل العقلاني والتكوين الإيديولوجي:

ولنقل أن (نصراً) كغيره من الباحثين المعاصرين في مسائل التراث الإسلامي، الذين يكنون إعجاباً لتيار الاعتزال وطموحاً لإغناء وتطوير مناهجه التأويلية العقلانية في الفهم والتفسير لبلوغ المغزى العقلاني الكامن وراء مقاصد الوحي.

فأين الارتداد وراء مثل هذا الفهم للدين، سوى أنه مفهوم يتعارض مع مفاهيم كهنوتية عن الإسلام، ترفض أي مفهوم يغاير مفهومها وتعطي لنفسها حق الوكالة والوصاية على الوحي، بوصفها صاحبة الحق الوحيدة في امتلاك أسراره، والناطقة الرسمية باسم «الذات الإلهية» كما فعلت الكنيسة في القرون الوسطى، رغم التهليل الإسلاموي، أن لا كنيسة في الإسلام!؟

فالرجل يقر ويتفق مع الخطاب الديني في أهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً

من عناصر النهضة، لكن خلافه يتركز حول المقصود بالدين، مختلفاً مع اليمين الإسلامي بل ومع اليسار الإسلامي (حسن حنفي) الذي يرى في مشروعه ((تلويناً) لا (تأويلاً)، أي توظيفاً ايديولوجياً للإسلام، لا قراءة معرفية علمية له.

ويضرب مثالاً عن عملية التوظيف الايديولوجي للإسلام بعملية النصب الكبرى التي تمت في تاريخ الاقتصاد المصري باسم الإسلام (كشركات التوظيف الإسلامية).

فهو إذن يبحث عن تأويل علمي للإسلام يحرره مما لحق به من خرافة وأسطورة وتوظيف نفعي ليحافظ على ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية حسب تعبيره.

وإنه بذلك يطمح إلى الارتقاء بالوعي الديني إلى مستوى نظام العقل من خلال ادراج العقلانية والعلمانية بوصفهما عنصرين جوهريين من عناصر بنائه لترسيمته المنظومية لما يمكن أن تكون عليه العقلانية الإسلامية.

بغض النظر عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع هذا التأويل، إن كان علمياً، أو كان تلوينياً للإسلام، كالتلوين اليميني أو اليساري، أي قراءة ايديولوجية تنويرية، وهي مشروعة تاريخياً بكل الأحوال، عندما تتأسس على العقل والوعي التاريخي، نقول بغض النظر عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا ـ من موقعنا الفكري ـ مع (نصر) فإن الرجل تحركه دوافع اصلاحية، نهضوية، تنويرية، في العلاقة مع الدين، أي ليست دوافع تمرد نخبوية، أو استعراض أرستقراطي إلحادي بهدف التميز والفرادة.

فهو صاحب مشروع فكري مسؤول، وطني وديمقراطي، منخرط في مشكلات مجتمعه وقضاياه السياسية والاجتماعية والثقافية.

إن أولوية الوطني أس مركزي في مشروعه الفكري والثقافي، وهذا ما يميز مشروعه عن مشروع الأسلاف التنويريين الذين عاشوا لحظة الالتباس التاريخي للحظة التقاطع الثقافي مع الآخر (الغرب) الذي تداخلت صورته بين صورة حامل مشعل العقل الحضاري وصورة لابس دروع جنكيز خان.

كونية الثقافية والفكر على المستوى المنهجي التحليلي وما تقتضيه من آليات

وتقنيات معرفية، وخصوصية الثقافة القومية بوصفها الهوية الحضارية التاريخية للأمة.

دمج العام الكوني، الحضاري، التحديثي، بالخاص الثقافي، المحلي، القومي، الوطني، عبر جدل الأطروحة والأطروحة المضادة وفق آلية صراعية تاريخية، لا وفق نسقية حضارية تتأسس على صدام الحضارات، حيث الاستبعاد المتبادل، بذلك فقط يمكن تحرير الخاص الثقافي، القومي، الوطني من موروثه السحري، الميثي، عزلته التراثية، للانخراط في التاريخ. بذلك فقط يمكن امتلاك الآخر، من أجل تجاوز عقدة تفوقه، وتبجحه، وعنجهيته، ومن ثم صورة همجيته الراهنة في الاستتباع والإلحاق والإخضاع والسيطرة البربرية.

كنا نحن الذين ننتمي إلى فكر القوى القومية والوطنية والديمقراطية ننظر إلى ما سمي بـ «الصحوة الإسلامية» بوصفها تعبيراً عن ضمير وطني وقومي مثخن بجراح الإذلال والامتهان الذي مارسه ويمارسه الاستعمار العالمي والصهيونية، وكنا نبحث عن صيغ اللقاء، والالتقاء على قاعدة وحدة الموقف الوطني، والبحث عن صيغ فكرية سياسية يمكن أن تشكل برنامج الحد الأدنى للدفاع عن الأمة، ومقومات هويتها الثقافية والحضارية عبر التأسيس لعلاقات حوار جديدة تنهض على مبدأ القبول والاختلاف في إطار الوحدة، والاعتراف بالآخر وحقوقه في الاعتقاد والتفكير وحرية التعبير والنقد والتغاير كضرورة للتعايش السلمي، ونزع العنف في العلاقات الاجتماعية، من أجل تجاوز الانتماءات ما قبل القومية للأمة، لتغدو الديمقراطية تعبيراً فعلياً عن توازن اجتماعي داخلي يعترف بحقوق الجميع، فئات وأفراد بالوجود والممارسة والفعل.

لقد رحبنا بالثورة الإيرانية على أرضية الموقف الوطني من الاستعمار، بغض النظر عن مضمونها وتوجهاتها الأيديولوجية والفكرية التي نختلف معها، ورحبنا بالتحولات التي راحت تطرأ على الحركات الإسلامية باتجاه اكتسابها مضامين وطنية شعبية، وجدنا فيها ضماناً لاستمرار أحد المقومات الضرورية للهوية الثقافية والتاريخية للأمة في ظروف هزائم متوالية لحقت بها على المستوى العسكري والسياسي التي توجت في حرب الخليج.

أمام البطولات والتضحيات والدماء الطاهرة لحزب الله في مواجهة العدو الصهيوني في الجنوب، حاولنا أن نتجاوز فجيعتنا بالدماء الطاهرة لـ (حسين مروة ـ مهدي عامل) التي هدرت من قبل على يد الحزب.

ووقفنا إجلالاً لبطولات الفداء والشهادة التي يقدمها أبطال من (حماس) في الأرض المحتلة، وقفنا ونقف معجبين ومقدرين للعقلانية السياسية لـ (حماس) وشعورها العالي بالمسؤولية الوطنية لكونها لم تنزلق إلى اقتتال الأخوة، في إطار حرب أهلية تراهن عليها إسرائيل، فقدمت وتقدم مثالاً مجيداً لوعي خلاق لأولوية الوحدة الوطنية وقدسيتها.

ورحنا نتفاءل بممكنات حركة وطنية شعبية إسلامية قادرة على توظيف العنف المقدس الذي يزخر به ضمير الناس المذلين المهانين ضد أعداء الأمة بحق.

وذلك انطلاقاً من قاعدة جوهرية تتأسس على الحديث الشريف (دم المسلم على المسلم حرام) والمسلم تعريفاً هو من يظهر ويعلن إسلامه، حسب الشهرستاني، دون اشتراط الإيمان، لأنه لا يعرف ما في القلوب إلا علام الغيوب، وتأسيساً على الآية الكريمة، حسب الشهرستاني أيضاً «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان قلوبكم» حيث يستند إليها للتمييز بين «الإسلام» و«الإيمان» في هذا الفضاء العقلي المفتوح أسَّس العرب المسلمون دولتهم العظيمة التي احتوت في كيانها الإسلامي، على مِلَل ونِحل وعقائد ومذاهب، لم تعرفها أية دولة في تاريخ البشرية، ولو أن مذهب التكفير كان سائداً ومتبادلاً بين الفرق لانقرضت هذه الأمة منذ قرون.

ولو أن مذهب تكفير الآخر والحكم بارتداده وطلاقه من زوجته، كان مذهب المذاهب الإسلامية وفرقها لما صح زواج في التاريخ الإسلامي، ويكفي على ذلك مثلاً أن يفتي السني بتطليق الشيعي، والشيعي بتطليق السني والاثنان يقولان بطلاق المعتزلي، لما بقي منا ـ نحن الشعوب الإسلامية ـ ابن شرعي واحد لزواج واحد صحيح بشرعيته!

وصاحبنا (نصر) لا يستطيع المرء أن يجد في اجتهاداته وتأويلاته للنص ومقاصده الشرعية إلا استمراراً وتطويراً وإثراء لمذهب الاعتزال الإسلامي العقلاني،

وهو بذلك ليس إلا استمراراً نوعياً لعقلانية اعتزالية معاصرة تتمثل بالمشروع الكبير والعظيم لأحمد أمين عن (فجر وضحى وظهر الإسلام).

ذلك هو التعريف الشهرستاني للإسلام (الإظهار) دون اشتراط (الإيمان) فبهذا المعنى، يغدو الإسلام، رديفاً للمواطنة، لا رديفاً للعقيدة، لأن شأن العقيدة شأن إلهي. فما بالنا برجل يعلن أن إسلامه أصح من اسلام الجميع، ويبرهن ويورد الحجج على صحة إسلامه الذي لا يمكن أن يكون نقيضاً للعقل، فهل يجوز الحكم بارتداده لقوله باقتران العقل مع جوهر الدين الإسلامي؟

والأغرب من ذلك كيف يمكن الحكم بطلاق رجل من زوجته، بتهمة الارتداد دون سؤال الزوجة (وهذا احتقار مقيت للمرأة) ـ سيما إذا كانت هذه الزوجة مؤمنة بما يؤمن به زوجها، وتدافع عنه، أليست هي مرتدة أيضاً؟

وإذا كان الاثنان بحكم المرتدين، أين هي الصلاحية الشرعية للمحكمة في البت في زواج لم يعد من اختصاصاتها الشرعية؟

يقول الطباطبائي في «الميزان في تفسير القرآن» «إن ظهور الاختلاف في العقائد والآراء ضروري بين الأفراد لاختلاف الافهام» . ويعزو الاختلاف والتعدد إلى «أن المدرك من المعاني إنما يدرك بفهم مكتسب من الحياة الاجتماعية التي اختلقناها بفطرتنا الإنسانية الاجتماعية.

لم يكن نصر بحاجة للهرمينوطيقا، والسميوطيقا، لاكتشاف هذه البديهة السوسيو ـ ثقافية التي تحكم نظام الخطاب وتنوعه واختلافه، للكشف عن حقيقة أن الخطاب الديني ليس هو الدين ذاته، بل إن ادراك معانيه إنما هي بفهم مكتسب من الحياة الاجتماعية، كما يقول الطباطبائي وبالتالي فإن آليات الخطاب الديني، ومنطلقاته الراهنة، هي ثمرة شرطها الاجتماعي والثقافي والسياسي، فهي آليات وعي بشري محكوم بمحدوديته البشرية، وما يحكم البشرية من سنن اجتماعية (مصالح ـ أهواء ـ رغبات ـ ومطامح)، فهو عندما يفكك نظام خطابها، إنما يقشر هذا الخطاب من لحائه القدسي، لتتكشف المصالح الكامنة وراء الخطاب والأسئلة الاجتماعية التي توجّهه.

وإذا كانت المنهجيات الحديثة هي أدوات الباحث في التحليل والتفكيك،

لإظهار الخطاب الديني في كونه ليس إلا قراءة ضمن قراءات، ينتجها واقعها وتنتج فيه، فإن الطباطبائي يبداهة الحس السليم، واستناداً إلى المرجعية القرآنية ذاتها، يخلص إلى أن الاختلاف ضروري بوصفه ضرورة تحكم افهام (البشر) كثمرة لاختلاف مكتسباتهم من الحياة الاجتماعية.

فالقرآن الكريم ينص «وما بعضهم بتابع قبلة بعض» (البقرة / ١٤٥). و«ولكل وجهة هو موليها» (البقرة / ١٤٨). و« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً» (المائدة / ٤٨)، «وكذلك زينا لكل أمة عملهم» (الأنعام / ١٠٨)، «كل يعمل على شاكلته» (الإسراء / ٨٤) «لكم دينكم ولي ديني» «ومن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر،فلست عليهم بمسيطر» ، «فاحكم بينكم في ما كنتم فيه تختلفون» (آل عمران / ٥٥)، «والله يحكم بينكم يوم القيامة في ما كنتم فيه تختلفون» (الحج / ٦٩).

هذه آيات بينات في فصلها القاطع بحرية التفكير، وحقوق الاختلاف، وقبول الآخر المغاير والتعايش معه، دون أن يكون لأحد سوى «الله» حق الحكم في الاختلاف «والله يحكم بينكم» ونبيه ورسوله يقول: «لكم دينكم ولي دين» وأنه ليس عليهم بمسيطِر، أليس في هذه الآيات مفهوم للحاكمية، يُغاير جذرياً مفهوم المودودي ـ قطب؟... لماذا لا يرون في فتاويهم وأحكامهم بالردة والتطليق هذه افتئاتاً على سلطان الله و«حاكميته» في الفصل والحكم والحساب؟.

إذن المشكلة تكمن في قاع المجتمع وصراعاته وأهوائه الاجتماعية والسياسية، وليس في النص، الذي هو حمال أوجه، إنما ينطق به الرجال على حد تعبير الإمام علي.

وعلى هذا فالحرب المعلنة في قضية نصر اليوم، حرب (فلوس)، لا حرب (نصوص)، حرب «مصالح» لا حرب «عقائد» حرب من يحكم «المستقبل» لا حرب من يحكم «الماضي».

ولأن لنصر حامد أبو زيد حربه، وهي خارج هذه الحروب، حروب «ثيولوجية» تريد أن تحكم باسم حاكمية «الله» وحروب «أوتوقراطية» تريد أن تحكم وتستولي على البلاد والعباد والدين باسم «الشرعية» السلطوية الاستبدادية المغلفة بشرعية الدين.

نقول لأن حرب ـ نصر ـ حرب المثقف على جبهة العقل والوطن والعدل والحرية والتقدم، فأطبقت عليه كماشة «الثيوقراطية» و«الأوتوقراطية» ليقدم قرباناً على مذابح الشرعية الدينية «الزائفة» التي يريد كل منهما أن يلبس لبوسها المستعار.

فالدولة المحكوم عليها وفق الترسيمة «الثيوقراطية» لـ «الحاكمية» بأنها غير اسلامية، لا تحكم بأمر الله، تريد أن تثبت العكس لكن في جسد العقل والوطن والعدل الذي يحكم بأنها دولة تابعة ولا تعبر عن إرادة شعبها وضميره الوطني، وتريد أن تقول لجميع من لا يقول قولها، وينتج خطابها، وينتظم في سلكها الدولتاني بأنه سيكون القربان لشرعيتها الدينية، ومن المعلوم أن الذين أشرفوا على محنة (أبو زيد) منذ بداية مشكلة الترفيع «عبد الصبور شاهين» إلى لحظة التطليق «محكمة الاستئناف» هم من اسلاميي الإسلام الرسمي السلطوي «المعتدل».

والمفارقة أن «الثيوقراطية» المناهضة المكفِّرة للدولة، رحبت بالشرعية الإسلامية لقرار مؤسسات الدولة الكافرة، فاعتبرت فتوى «الارتداد» غطاء شرعياً لفتوى «القتل» فأعلنت إحدى فرقها إباحة دم الرجل.

إن المحنة التي يعيشها «أبو زيد» اليوم وكأنه كان يتنبأ بها منذ خمس سنوات عندما نشر بحثه لخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته النظرية، حيث يدحض في بحثه القيم تلك التفرقة ـ المستقرة إعلامياً ـ بين «المعتدل» و» المتطرف» في الخطاب الديني، ليبرهن أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب هو فارق في «الدرجة لا في النوع».

فها هو يقدم في محنته اليوم المثال لاستقرائه، «فالمعتدلون» يكتفون بحكم الارتداد والطلاق و» المتطرفون» يعلنون إباحة دمه، مبرهناً أن الفارق بينهما في الدرجة لا في النوع، ولكن أي برهان كابوسي هذا!؟

لو أن قرار محكمة الاشتئناف بفصله عن زوجته، كان خاتمة فصل روائي، أو مشهد مسرحي، لاستنكرنا على مخيلة كاتب النص أو المخرج، أن تذهب في شطحها الهجائي للقوى الإسلامية هذا الحد، ولحكمنا على مخيلته بأنها مخيلة فاسدة تتغذى بنزعات عداء سوقية ومبتذلة ضد الإسلاميين!

لكن مشهد الواقع العربي الثقافي والسياسي، أشد كابوسية وعبثاً وسوريالية من

أي نص تخييلي أنتجه أدب اللامعقول والعبث.

إن المثقف الوطني والقومي الديمقراطي العربي، بعد مجمل التغيرات الدولية والعالمية وأثرها وانعكاساتها على الوضع الداخلي عربياً وما آل إليه على المستوى الوطني والقومي، راح يعيد النظر في الكثير من المقولات والنظم الفكرية والثقافية والسياسية التي كان ينتظم في أنساقها.

ولهذا شرع ينظر بعين جديدة للإسلام الحركي، بعد أن غيرت الظروف الدولية أيضاً، من أولويات الحركات الإسلامية في تناقضها مع الحركات القومية فاليسارية، وبدا الهم الوطني والدفاع عن الذات الحضارية والهوية الكيانية للأمة شاغل الجميع.

لكن الإسلاميين ـ مع الأسف ـ سرعان ما ينزلقون إلى مواقف تبعث الريبة والشك بمصداقية أولوياتهم وبممكنات التعايش مع طروحاتهم ومواقفهم في فضاء ديموقراطي تعددي يضع أولوية الوحدة الوطنية في مقدمة الأهداف، فعوضاً عن صياغة نظرية أخلاقية اسلامية تعبيء الضمير الاجتماعي الشعبي ضد الفساد والسلب والنهب والسلوكية الكلبية والذئبية التي تعمم كنمط حياة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية كنتاج لسيادة الطغمة الحاكمة، ونتاج لـ «عولمة» الأميركية للعالم.

وعوضاً عن صياغة مفهوم نظري ـ يستند إلى التراث الإسلامي ـ للمسألة الوطنية، الأرض، الهوية، الحضارة، الحرية، العدل، التقدم.

نقول عوضاً عن ذلك كله، يملؤون الدنيا ضجيجاً وضوضاء حول طقوس شكلية تكون المرأة دائماً ضحيتها، والضحية الثانية هو المثقف العربي الوطني الديمقراطي الشجاع الذي عليه أن يدفع جميع الضرائب لأنظمته الحاكمة ومعارضتها. في حين أن مثقفي السمسرة والتطبيع والتهويد والأمركة لا نسمع اعتراضاً أو احتجاجاً أو تأثيماً لفكرهم وسلوكهم وعلاقاتهم العلنية مع اسرائيل. هل لأن العلاقة مع اسرائيل علاقة مع أهل كتاب، صلى الشيخ متولي شعراوي ركعتين، صلاة (الشكر) لانتصارها في حزيران على الناصرية الشيوعية!!؟

الحركات الإسلامية المعاصرة ـ بحث عن «يثرب الجديدة» بين خطاب المتأسلم وتحديث التأخر

تبدو الحركات الإسلامية الراهنة وكأنها التمثيل الوحيد للحراك الاجتماعي والسياسي المعبر عن المجتمع الأهلي (المدني) السياسي في وجه الأنظمة السياسية العربية. هذه الافتراضية توميء إلى شبكة من الاستبعادات الأيديولوجية المتبادلة، استبعاد ممكنات التغريب كمشروع وطني بورجوازي يستعلن نفسه عبر الخطاب النهضوي الإصلاحي بوصفه خطاباً وسيطاً بين الخطاب القومي والخطاب اليساري، وبوصفه خطاباً معتدلاً قادراً على الاستجابة لممكنات التطور الطبيعي التدريجي للمجتمع باتجاه المثال الأوروبي، فهذا الخيار استبعد عنفياً من خلال الخطاب القومي البلاغي واليساري الإرادوي، وتوج دفنه من قبل خطاب الإسلام السياسي الراهن (الثيوقراطي) والنظام العربي (الأوتوقراطي) ومن قبل الغرب الذي يرفض أي تطور باتجاه امتلاك مثاله الليبرالي الديموقراطي العقلاني الحديث.

أما الاستبعاد الثاني وفق هذه الافتراضية ـ ثنائية الإسلام/ الدولة، فهو يشير إلى استحالة تحقيق استقلال الذات الحضارية للأمة حسب تعبير الجابري المستعار من غرامشي[1] أو الاستقلالية وفك الارتباط مع التبعية من خلال الطابع الخلاق للمشروع الوطني الشعبي وفق صياغة سمير أمين[2] أو ممكنات قيام الدولة القومية الحديثة ذات الانتماء إلى هوية الأمة (الهوية الأمويّة) من خلال أفق الاعتراف بالمواطن والمواطنة، كبديل لمفهوم الرعية المفتتة إلى اثنيات عصبية (قبلية ـ عشائرية ـ أقوامية ـ طائفية) وذلك أيضاً من خلال مجتمع مدني ديمقراطي مؤسس على التعاقد الاجتماعي وفق المشروع النظري النقدي الذي دشّنه ياسين الحافظ.

وأخيراً استبعاد ممكنات النضال الوطني التحرري بمضامينه الاجتماعية التي تفترض المنظور الطبقي كرؤية مستقبلية كونية بين الرأسمالية العالمية من جهة والاشتراكية التي تعيش أزمتها المعروفة.

هذه الممكنات الثلاثة تبدو بدائل مستحيلة أمام الترسيمة الجديدة التي ينتجها (النظام العالمي الجديد) حيث ينتج شبكة تناظر ثلاثية في وجه البدائل الثلاثة المومأ إليها، وتتشكل هذه الترسيمة على شكل مثلث، تحتل (زواياه ثلاث قوى: النظام العربي (الأوتوقراطي) التابع والإسلام السياسي (الثيوقراطي) المنغلق، وفي قمة المثلث يقف الغرب بهمجية تتجاوز صورة همجيته الكولونيالية القديمة.

فالغرب يؤطر صورة العالم العربي الإسلامي وفق هذه الثنائية التي تصب في مصابه، إما أنظمة تابعة، هجينة، أوتوقراطية تهيمن هيمنة شاملة على المجتمع والدين والمعتقدات والإيمان، فتصادر الهوية الوطنية للمجتمع الأهلي، لصالح هويتها الأقلوية الانعزالية، وشرائح طغمها السرطانية التي تعشش في خلايا المجتمع وعصبه الحي لتفتك بمقومات وجوده، ومنظومات قيمه، وقواعد سلوكه ومعتقداته وشرفه، هاتكة ضميره الوطني، وهي إذ تستعلن نفسها ناطقة باسمه فإنها تهمشه وتلغيه.

أما الوجه الآخر لهذه الثنائية الجبرية، فهو الإسلام السياسي (الثيوقراطي) الذي يرد على (أوتوقراطية) الدولة بالسيطرة على الدين واستتباعه واستخدامه، بسيطرة الدين على الدولة واستتباعها لصالح سيطرة السماء على الأرض وإلغاء المجتمع والتاريخ لصالح «حاكمية» النص، وإلغاء إرادة البشر في اختيار شؤونهم الحياتية واليومية، لصالح «حاكمية الهية» لا تقبل إلا صيغة العبودية والطاعة والإذعان، إذ يتم نقل الآلية العبادية في الشؤون الروحية، إلى مجال الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبشر، بكل ما يمت إلى الحياة الاقتصادية من مظاهر دنيوية فيها الجشع والاستغلال والأنانية والدناءة والخسة بما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع نسق الحضرة الربوبية التي يبحث المؤمن في فضاءاتها عن أمنه الوجداني وخلاصه الروحي، حيث في هذا النسق يمكن أن تتحقق هذه العبودية الإيمانية فتنعتق نفس المؤمن من عبودية الأشياء، ويتطهر ضميره ووجدانه فيشف عن عبادية نقية من هيمنة السلعة وهيمنة السلطة، فيتجه بعباديته إلى المطلق الإلهي يحرر إنسانيته المذلة المهانة، لا ليضيف لعبوديته الأرضية عبودية سماوية يرعاها كهنة وفقهاء ويتوسط بينه وبين الله ناطقون باسم الله لا ينطقون عن الهوى، وهم لهم حق الولاية والتشريع، لا يبدل القول لديهم، ولا يعترض على حكمهم معترض إلا وقد اتهم بالاعتراض على الإرادة الإلهية ذاتها.

هذا الطرف ينهض اليوم على أنقاض النضال التحرري الوطني القومي واليساري، ليقدم نفسه كممثل للهوية الذاتية للأمة في وجه الغرب الذي كان قد قدم له سابقاً كل الدعم والمساندة لتقويض خيارات التحرر الوطني والقومي.

وهو في أطروحاته كمنطلقات وآليات، إنما يستجيب للنزعة المركزية الأوربية القائلة بوجود نسقين عقليين، ونمطين ذهنيين بين الشرق والغرب، والمسيحية والإسلام، وكل ذلك بهدف منع الآخر (الشرقي ـ المسلم) من حق الادعاء في المساهمة بصياغة الحضارة الكونية لعالمنا المعاصر.

فحضارتنا الكوكبية الراهنة من صنع الغرب، هكذا يدعي الغرب (الاستعماري) وهكذا يصدقه بعنجهية لا يحسد عليها (الإسلاموي) المستعمَر المضطهد الذي دفع ثمناً باهظاً لهذه الأطروحة خلال قرون، فينظِّر لها، ويتباهى بغربته ورفضه لِهذه الحضارة التي صاغتها كل شعوب الأرض، لصالح نموذج حضاري ماضوي تكمن أهميته الوحيدة في ما قدمه عبر التاريخ لحضارة عالمنا المعاصر.

عبر هذه الثنائية بين نظام (أوتوقراطي) تابع، مستسلم، خانع، وبين معارض (ثيوقراطي) عنفي يكفر مجتمعه، وأهله، وشعبه قبل تكفير الآخر الغربي، يقدم لنا الغرب «الأمريكان والصهاينة» مشروع سلامهم، ومستقبلهم الشرق أوسطي.

ولا خيار للمثقف الوطني الديموقراطي سليل التيارات القومية واليسارية، سوى أن يلتحق بأنظمته المتهافتة على المستقبل الأمريكي التهويدي، أو أنه إسلامي رافض، إرهابي، عنفي، خطره كخطر السلاح النووي على حد تعبير بيريز، علماً أن هذا الإسلامي هو الوحيد الذي لا يملك السلاح النووي.

هكذا يقشر التاريخ العربي الحديث من كل تاريخه الوطني والقومي، الاصلاحي التنويري والنهضوي العقلاني، وتياراته الفكرية والثقافية التقدمية واليسارية، ليعود إلى لحظة الصفر، معارك وحروب الديانات، وهي معركة خاسرة سلفاً فليس الإسلام هو المدجج اليوم بكل أنواع أسلحة التدمير والفتك الشامل، والغرب يعرف ذلك جيداً، ولذا فهو يحدد أشكال حروبه السهلة القادمة.

هذه الوضعية التي آل إليها واقع المجتمع العربي والإسلامي، تفسر لنا هذا الاهتمام الراهن بالإسلام السياسي، حيث غدت الدراسات والأبحاث والمؤلفات

المتصلة بمشكلة التراث والهوية والنهضة والتنوير والعقلنة والعلْمنة في مقدمة اهتمامات وشواغل الفكر العربي.

ويأتي كتاب الصديق **محمد جمال باروت** عن «يثرب الجديدة» كبحثٍ في الحركات الإسلامية الراهنة، بوصفه مشاركة خلاقة في الحوار الدائر اليوم، وهو يعكس هموم مثقف عضوي لا يركن إلى الإجابات الجاهزة، والأحكام المسبقة، بل يمضي بأسئلته محللاً، مفككاً، محاوراً، وإن كان سينتهي إلى نوع من الإجابات التي تقترب من درجة اليقين، لكن عذره في ذلك إرادة صادقة في الوصول إلى صيغة وطنية ديمقراطية تساهم في تجنب مستقبل الكارثة.

○ الخطاب الإسلامي السياسي بين «تطبيق الشريعة» و« الحاكمية»[٣] يتأسس نص «يثرب الجديدة» على مقولة التمييز بين خطابين يحكمان خطاب الإسلام السياسي، خطاب أخواني (معتدل) وخطاب جهادي (متطرف). وهو بذلك يرد على العديد من دارسي الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الذين ينكرون أي فارق بينهما، ويقدم نموذجاً للقائلين بعدم التمييز متمثلاً بدراسة قيمة للدكتور نصر حامد أبو زيد تحت عنوان (الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته النظرية). حيث يرى الدكتور أبو زيد «أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق في الدرجة لا في النوع» إذ لا يجد «تغايراً أو اختلافاً من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات بينهما»[٤]. من هنا يؤكد «إن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشي وليس خلافاً أساسياً، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته»[٥] وبذلك فإن الاختلاف ما بين الخطابين حول مسائل «التكفير» و«الحاكمية» و«النص» هو اختلاف هامشي سطحي، و«غاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين»[٦].

إن أطروحة الدكتور «أبو زيد» هذه ستشكل الأطروحة، التي تجعل من نص «يثرب الجديدة» بمثابة أطروحة مضادة، تارة بشكل معلن، حيث ستكون المدخل للفصل الأول (الخطاب الإسلامي السياسي بين «تطبيق الشريعة» و«الحاكمية» أو بشكل مضمر في باقي الفصول، عندما ستتحول إلى إشكالية مركزية مفتوحة كسؤال توجّه إجابات النص في صياغة أطروحاته المضادة عبر مجموع الكتاب.

تبدأ هذه الأطروحات بالاعتراف أن الخطاب الجهادي» قد تكوّن أساساً في إطار جماعة «الأخوان المسلمين» وميدانها النظري الحركي، غير أنه يفارقها ويغايرها في:

○ أنه يشكل بنية نظرية ـ حركية مستقلة عن البنية النظرية ـ الحركية للخطاب «الأخواني» والعلاقة بين الخطابين لا تقوم على آلية «التداخل النصي» بقدر ما تقوم على آلية «القطيعة» ، وما دام الخطاب الايديولوجي (الجهادي) قد غدا بنية نظرية، فإن الباحث يجد نفسه مضطراً لاعتبار «القطيعة» تقترب من معناها «الإيبستمولوجي» رغم احتياط الباحث في استخدام صيغة «الاقتراب» لكن الأطروحة سرعان ما تحتكم إلى منطوق نظامها حتى النهاية، لتخلص إلى أن الخطاب «الجهادي» لا يتأسس مرجعياً على الخطاب «الأخواني» بل على «مرجعية جديدة مختلفة»(٧).

ويُفسر هذه القطيعة بالتناقض بين الخطاب (الأخواني) بوصفه خطاباً شعبوياً «اشتراكياً إسلامياً» يقوم على نظرية «تطبيق الشريعة» في حين أن الخطاب «الجهادي» خطاب «انقلابي» «ثيوقراطي» متسائلاً بصيغة انكارية عن امكانية العلاقة بين خطاب مصطفى السباعي (الاخواني) وخطاب سعيد حوى (الجهادي)؟ وعن أية استمرارية بين خطاب حسن الهضيبي صاحب «دعاة لا قضاة» وخطاب شكري مصطفى أمير جماعة (التكفير والهجرة)؟ ومن ثم رفض الهصيبي للتفكير (الجهادي) للسيد قطب وكتابته ضده، لينتهي بعد هذه التساؤلات إلى القطع بأنه «لا مجال للشك في القطيعة» بين الخطابين اعتماداً على «المؤشرات النصية» (٨) والباحث في اندفاعه الشديد للدفاع عن هذه القطيعة، يجعل من الافتراضية كموضوع للبرهنة والاثبات، نتيجة لا مجال للشك فيها، قبل ابراز «المؤشرات النصية» الموماً إليها. بعد هذه النتيجة القاضية، يفرد لنا ـ الباحث ـ بواعث قضائه المبرم الذي لا شك فيه، فيقدم لنا الخطاب (الاخواني) ممثلاً بصوت البنّا وعودة والسباعي والهضيبي والمبارك، بوصفه نظرية «شعبوية اسلامية» للدولة لا «تكفر» «المجتمع المدني» ولا ترى فيه «مجتمعاً جاهلياً» بينما الخطاب «الجهادي» كما صاغه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج وسعيد حوى وفتحي يكن... الخ ينكشف في إطار النظرية «الثيوقراطية» للدولة.

فالخطاب الأخواني يرى في (الإمام ـ الخليفة) حاكماً «مدنياً بحتاً» وكيلاً عن الجماعة ويستمد سلطته من اقرارها به ممثلة في مؤسسة «أهل الحل والعقد».

بينما يبرز (الإمام) في الخطاب (الجهادي) كحاكم «ثيوقراطي» يستمد سلطته من الله، حيث هو «نائب» الله بتعبير أبو الأعلى المودودي. ومن هنا يحل مكان «تفسير القرآن» في الخطاب (الأخواني) «تفهيم» القرآن في الخطاب (الجهادي)، وإذا كان الخطاب (الاخواني) يستند في مرجعيته إلى الأبوة النظرية لرشيد رضا، صاحب (المنار) وتلميذ الإمام محمد عبده، فإن مرجعية الخطاب (الجهادي) القائل بنظرية «الحاكمية/ ولاية الفقيه» الجهادية إنما تعود إلى المودودي.

○ هذه الترسيمة الافتراضية التي يقدمها ـ الباحث ـ يؤسّس لها عبر الحفر في بنية التيار الإسلامي الحديث، منذ بداية تكونه في صيغته الاصلاحية المتنورة عبر منظومة محمد عبده، وتشققها إلى تيارين تأويليين متناقضين (التأويل الأصولي) الذي عبر عنه محمد رشيد رضا في «الخلافة أو الإمامة العظمى» ١٩٢٣، و«التأويل العلماني الإسلامي» الذي عبر عنه علي عبد الرزاق في «الإسلام وأصول الحكم» ١٩٢٥ ووجد امتداداً له في موقف عبد الحميد بن باديس من إشكالية «الخلافة» فالتأويل «العلماني الإسلامي» يرى علاقة الإسلام بالمجتمع عبر الدولة، في حين يراها التأويل «الأصولي الإسلامي» عبر الفرد، وعلى هذا فإن «مؤسسة» أهل الحل والعقد في الخطاب الأصولي، هي جهاز من أجهزة «الدولة» في حين أنها في الخطاب (العلماني) جهاز ايديولوجي من أجهزة «المجتمع».

○ ومن تجليات التناقض بين الخطابين، موقف رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس من وظيفة مؤسسة «أهل الحل والعقد» ففي حين أن الأول «رضا» يرى وظيفتها في تجديد حكومة الخلافة على القواعد المقررة في «الكتب الكلامية والفقهية» فإن الثاني «ابن باديس» يرى وظيفتها في تشكيل مرجعية «دينية أدبية». وعلى هذا فالأول يراها في علاقة الإسلام بالدولة، بينما الثاني في علاقة الإسلام بالمجتمع.

○ على ذلك فإن ـ الباحث ـ يرى أن الخطاب الأخواني تكوّن في سياق التأويل «الأصولي» الذي صاغه رشيد رضا لـ «ترسيمة» محمد عبده «الاصلاحية» ولا أدل على ذلك من إلحاح حسن البنا نفسه وتأكيده «نحن سلفيون من أتباع رشيد رضا»

بل وتباهى البنا بأن رشيد رضا كان على وشك الانضمام إلى الجماعة قبل وفاته، وفي هذا السياق يعود ـ الباحث ـ ليشدد على التمايزات بين الخطابين اعتماداً على نصوص الجماعات الأخوانية التي تميز بين الدولة الإسلامية باعتبارها تستمد سلطتها من «الجماعة» في حين أن «الدولة الدينية» تستمد سلطانها من «الله» ولهذا فإن «الدولة الدينية» تقوم على سلطة «رجال الدين» أو «الكهنوت» بينما لا يعترف الإسلام بمفهوم رجال الدين، ولا يعرف هيئة دينية مثل «هيئة الاكليروس».

وعلى هذا فإن مفهوم «رجال الدين» في الدولة الدينية، «كهنوتي» في حين أن مفهوم «الفقهاء» في «الدولة الإسلامية» «مدني» بحت، ولذلك فإن الدولة الإسلامية تنفي الوساطة بين المؤمن والله، وتعترف بـ «حرية العقيدة الدينية بالضد من الدولة الدينية».

هذه الأسس تقود ـ الباحث ـ إلى اعتبار أن الإسلام علماني بطبعه، ويعودبذلك في رأيه إلى أن البنية العميقة محكومة بسلطة الفقه السياسي السني المرجعية، وهو فقه بعيد تماماً في منظوره لـ «الإمامة» أو «الخلافة» عن المنظورات الثيولوجية الثيوقراطية السائدة في الفقه الإسلامي الشيعي[٩].

بعد عرضه الشيق للتيار الإصلاحي وما تمخض عنه من نزعة أصولية كانت الأساس المرجعي للخطاب الأخواني، يقوم بفحص آليات الخطاب (الجهادي) القائم على نظرية «الحاكمية لله» التي تصور الإمام كـ (نائب أو خليفة الله) حيث تعيد في بنيتها العميقة ـ عكس الفقه السياسي السني ـ انتاج المنظورات «الثيوقراطية» الشيعية للإمامة، ولعل هذه المرجعية «الشيعية» المضمرة تفسر إلى حد بعيد سرعة تكيف نظرية «ولاية الفقيه» في الفقه الشيعي مع نظرية الحاكمية.

ويعود ـ الباحث ـ من جديد لافتراضيته الأولى مؤكداً أن ما قدمه يتيح له (التحدث عن قطيعة «بالمعنى الابستمولوجي» ما بين النظريتين)[١٠].

وفي هذا السياق القاطع بالتمايز يمضي في خط معاكس لأطروحات الباحث المتميز في التراث والفكر الإسلامي (هادي العلوي) الذي كان قد تعرض للتجربة الإيرانية في بحث قيم له تحت عنوان (لاهوت التحرير الإسلامي)، حيث يرى هادي العلوي «أن التحول عند الخميني هو في تقديره ثمرة انفتاح مفكري الثورة

الإسلامية في إيران على فكر الأخوان المسلمين و«المودودي» غير أن الأستاذ باروت يرى في نظرية المودودي لـ (الحاكمية) هي نتاج لانفتاحه على النظرية «الشيعية» لـ «الإمامة».

○ الإخوانية والجهادية تنطلقان من مسلمة نظرية واحدة تقوم على العلاقة بين (الوحدانية والاستخلاف) إلا أن الخطاب (الاخواني) يفسر هذه العلاقة في ضوء المصلحة الاجتماعية، معيار «تطبيق الشريعة» ووظيفته، في حين أن الخطاب (الجهادي) يفسرها في ضوء المصلحة الإلهية، معيار (الحاكمية)، فالمودودي يفسر هذه العلاقة على نحو يعارض ما بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الدينية، وما بين الإنسان والله، ويوضح المودودي العلاقة ما بين الإمام والله بأنها (ليست هذه القوة أو السلطة نفسها (= الإمام) بالحاكم الأعلى وإنما هي نائبة عن الحاكم الأعلى، وهو عز وجل)[١١] من هنا (لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية)[١٢].

. وعلى هذا فإذا كانت نظرية «تطبيق الشريعة» (الاخوانية) تنطلق في ضوء الاجتهاد الفقهي السني المنفتح من فرضية توافق الإسلام مع المجتمع وتكيفه مع تطوراته واستيعابها (= انما الأحكام شرعت لصالح العباد)، فإن نظرية (الحاكمية) تنطلق عكس ذلك تماماً من «تكفير» (المجتمع) واعتباره «مجتمعاً جاهلياً» (= دار حرب) حيث لعب **السيد قطب** دور الموجه النظري لهذا التفكير (التكفيري) بعد أن تسربت نظرية المودودي إلى تفكير التيار (الجهادي - الإنقلابي).

ويذهب الباحث مع الكثيرين من الباحثين في تعليل هذا الانقلاب إلى أن السيد قطب كتب «معالم في الطريق» في «المعتقل الناصري» فكان رداً «أيديولوجياً» على النظام الناصري وعلى ما اعتبر من انفراده بـ «الحاكمية»، وبهذا فقد كان خطاب قطب والجماعات الجهادية بمثابة قطع مع الشعبوية الإسلامية، وانتقام فكري وسياسي من الدولة «الشعبوية» الناصرية التي أنتجت شكلاً «كاريزمياً» حوّلها إلى دولة كاريزمية «ينتحل فيها» «الحاكم» ألقاب وصفات «الذات العليا» التي يبدو أي تساؤل عنها نوعاً من «الكفر» فكان استدعاء النظرية «الحاكمية» رداً على الحاكمية «الكارزمية» البشرية.

تجاه آلية العنف المضاد، الذي أنتجته الدولة الشعبوية في علاقاتها مع المجتمع، لا سبيل لتفكيك آليات العنف والتكفير في الوعي (الجهادي) إلا بتحول الدولة الشعبوية من دولة كاريزمية إلى دولة عقلانية، من دولة ينظم العنف علاقتها بالمجتمع إلى دولة ينظم القانون علاقتها هذه، بذلك يمكن فسح المجال للوعي الإسلامي ـ حسب الباحث ـ لكي يكون مجتهداً لا مقلداً أي تحول الحركة الإسلامية من حركة عنفية إلى حركة سياسية سلمية، في إطار مجتمع مدني ديمقراطي تعددي يضمن تداول السلطة بواسطة صناديق «الاقتراع» وإلا فإن البدائل العنفية لـ «الدولة الشعبوية» ستتكاثر وفي مقدمتها بديل «الحاكمية» الذي يضع المجتمع في المرحلة «القروسطية».

لقد توقفنا مطولاً عند الفصل الأول من الكتاب، ليس بسبب أنه الأهم في فصول الكتاب وحسب، بل إن هذا الفصل يطرح دفعة واحدة كل أدواته ومفاتيحه النظرية وآلياته التحليلية، ومنطلقاته الايديولوجية.

فالفصول الأخرى ليست تطويراً بل توضيحاً وانتشاراً للتخطيطة النظرية والفكرية للفصل الأول، لكنه توضيح وانتشار مضيء، يسيطر من خلاله الكاتب سيطرة تامة على النصوص لاستنطاقها بما يتفق وينسجم مع افتراضاته النظرية التي بدأ بها في هذا الفصل الذي كثفناه وأعدنا تركيبه وترتيبه بأدواته.

حول ممكن القطيعة الابستمولوجية:

رغم الصياغة الحذرة في استخدام «القطيعة الابستمولوجية» بين التيارين (الاخواني والجهادي) من قبل ـ الكاتب ـ حيث في ص١٥ يتحدث عن القطيعة التي تقترب من معناها «الابستمولوجي» لكنه يغادر حذره في ص٣٤ دون أي معطيات نظرية جديدة تسمح له بالقول: ويتيح ذلك التحدث عن قطيعة «بالمعنى الابستمولوجي». و ـ الباحث ـ في الفصل ذاته، وبعد صفحة واحدة يعلن: أن هاتين النظريتين، نظرية «تطبيق الشريعة» (الاخوانية) ونظرية «الحاكمية» (الجهادية) تنطلقان من مسلمة ميتا ـ نظرية واحدة تقوم على العلاقة بين (الوحدانية) و(الاستخلاف) ويشرح هذه العلاقة بأنها «تقوم على أن الكون كله لله «الواحد الأحد» مستخلف عليه (الوحدانية والاستخلاف)»(١٤).

ثم يعرض لمفهوم السباعي والمودودي لهذه العلاقة، فلا نرى تمايزاً إلا في فهم شكل وصيغة الاستخلاف، أي شكل وصيغة حضور الوحدانية الالهية في العالم، وأسلوب تنظيم حضور سلطة السماء على الأرض.

فهل هذا الاختلاف من منظور «ابستمي» إلا اختلاف في الدرجة وليس في النوع، كما تقول أطروحة الدكتور أبو زيد، التي أسس عليها الأستاذ باروت أطروحته المضادة والتي شكلت العصب النظري لنص «يثرب الجديدة»؟

فالابستمولوجي تعريفاً هو مبحث معرفة الوجود، أي معرفة القوانين والآليات التي تتحكم بمنظور الإنسان للكون لاستقصاء معناه، ومعرفة النظم والقوانين العلمية والغائية لسننه، فهو مبحث نظري في مقدرة الإنسان على معرفة العالم والواقع، مصادر وأشكال ومناهج المعرفة والحقيقة، ووسائل بلوغها، أي الشكل الذي من خلاله تتحدد آليات ونظم العقل في علاقته مع الطبيعة. ويعود هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي ج. ف. فيرير «سنن الميتافيزيقا ١٩٥٤» الذي قسم الفلسفة إلى مبحث الوجود (الانطولوجي) ومبحث المعرفة الابستمولوجي[١٥] فالابستمولوجي ـ بهذا السياق ـ معادل للأنطولوجي على المستوى المعرفي، ومن هنا فإن الابستمولوجي كوني، إنساني، يتصل بالمشكلات المعرفية للعقل المحض بالصيغة الكانتية.

وعلى هذا لا يمكن الحديث عن «قطيعة ابستمولوجية» بأية صيغة، حاسمة أو محاذرة، بين الخطاب (الاخواني) والخطاب (الجهادي)، فهما ينتميان إلى ابستيمة واحدة ترتب قواعدها في إطار «الابستمي اللاهوتي» بغض النظر عن الدرجة التي يحضر فيها اللاهوت بعالم الناسوت، وإلا لجاز لنا الحديث عن قطيعات معرفية لا متناهية، بلا تناهي تصور البشر، من ديانات وعقائد وفرق ومذاهب، لأشكال حضور الله في العالم.

وأقرب مثال، هو ما يسوقه ـ الباحث ـ بشكل موفق عن جذور فكرة (الحاكمية) التي يراها في الموروث الفقهي الشيعي عن الإمامة و(الخلافة الإليهية) على عكس الموروث الفقهي السني الذي تبنته (الاخوانية) في صيغة (الإمام) كوكيل عن الجماعة.

فهل يسمح لنا هذا التمايز الفقهي بالقول، إن هناك «قطيعة ابستمولوجية» بين المذهب السني والشيعي؟ أظن أن أكثر غلاة المذهبين (السني والشيعي) سيرفض هذه القطيعة مستغفراً ربه عن هذه الضلالات!.

إذن كيف نفسر هذه التمايزات التي أبرزها ـ الباحث ـ بمهارة فائقة، إلى الدرجة التي تتبدى فيها هذه التمايزات على شكل خطابين وكأنهما يتأسسان على نسقين من المفاهيم والتصورات؟

لقد أجاب الباحث عن هذا السؤال، عندما تنزل من فضاءات الخطاب المجرد، إلى عيانية تشخصه في الواقع الملموس، وذلك في تناوله لقومة الإسلاميين في سوريا في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات، فيتحدث عن التيار (الجهادي) بلسان سعيد حوى العنفي، والتيار الأخواني بتسمية (المكية) القائل ب «الدعوة» باعتبار أن المرحلة هي مرحلة «تكوين وصبر» لا مرحلة «صراع وجهاد»[١٦] إذن فالتمايز في التكتيك وفي تقدير ميعاد الانقضاض، لا في نوعية الرؤية المعرفية.

يضيف ـ الباحث ـ لم يرفض «المكيون» (= الاخوانيون) مبدأ الجهاد العنفي بحد ذاته، استراتيجياً، بل حاولوا أن يكبحوه تاكتيكياً ومؤقتاً إلا أن نمو التيارات الجهادية في الأوساط الشبيبية للجماعة ومبادرتها إلى العمل جر الجماعة برمتها، بمن فيها «المكيون» إلى المغامرة «الجهادية» الانتحارية[١٧] أين إذن «القطيعة الابستمية» بل وحتى «القطيعة الايديولوجية» التي كان من الممكن ـ للكاتب ـ أن يكون خطابه أكثر اعتدالاً نظرياً لو تحرك في مجالها؟ لكنه ـ مع ذلك ـ ما أشار إليها إلا مرة واحدة في ص ١٥٧، حيث استبدل «القطيعة الابستمية» بالقطيعة الايديولوجية، بل إن التوصيف الذي يقدمه ـ الباحث ـ لمجريات الأحداث والوقائع، وأطراف الصراع، وهو توصيف دقيق للأفعال والأحداث، نقول: إن هذا التوصيف لا يتيح لنا حتى الحديث عن (قطيعة سياسية) ناهيك عن (المعرفية والايديولوجية).

إن الحديث عن «قطيعة ابستمولوجية» حديث مستعار من السياق الغربي الذي أنتج فعلياً مثل هذه الانقطاعات، ولعل أبرزها الانتقال من التفكير القروسطي إلى التفكير الحديث، حيث هذا الانتقال مثل انقطاعاً بين رؤية الإنسان للعالم من خلال عيون السماء، إلى عيون البشر، من البحث عن الحقيقة المطلقة، للبحث عن

الحقائق الجزئية، فالانتقال من المطلق إلى النسبي، من الساكن إلى الصيروري، من الغائية إلى العلية السببية، من اللاهوت إلى العلم، تلك هي المفردات التي تبرر الحديث عن «القطيعة الابستمية».

وهذه القطيعة الكبرى، فتحت فضاء عقلياً لسيرورة من الانقطاعات كانت مترافقة مع الانجازات الكبرى في العلوم التجريبية، ومن ثم التقنية، فالسوبرنيتيك..الخ، لكن الفضاء العقلي الإسلامي ـ ما دمنا في سياق التجريدات النظرية ـ لا يتيح لنا منذ نشأته حتى الآن الحديث عن انقطاعات «بالمعنى الابستمولوجي». لقد شهد في ذروة تطوره (القرن الثالث والرابع هجري) تنوعاً وغنى وثراء، لكن هذا التنوع لم يكن إلا شكلاً من أشكال التباين الذي تحدث عنه ابن خلدون، أو الستاتيكي والديناميكي الذي تحدث عنه أوجست كونت، فمتشابه ابن خلدون ظل ساكناً ستاتيكياً في «وحدته الابستمية» ولم يكن المتباين الديناميكي المتحرك إلا تنويعاً وإغناء لهذه الوحدة، ولم يستطع أن يخترقها حتى يومنا هذا، الأمر الذي يسمح لنا حتى اليوم بالحديث ـ بالحقيقة أو بالمجاز ـ عن «نظام ابستمي» في الفضاء العقلي الإسلامي يحكم الخطاب الديني، العلماني، القومي والماركسي.

لماذا اختار ـ الكاتب ـ هذه الشدة على نفسه وعلى القارئ، فوضع نصه في هذا اللجاج السجالي الذي قاد حفره الذكي في النصوص إلى مسالك لا تناسبها مفاتيح القراءة، التي دشنها كافتراضية، فغادر النص وظلت الافتراضية مفتوحة على مشكليتها، التي هي ليست ـ بأي حال ـ وظيفة النص الحوارية مع المتلقي، والتي هي وظيفة راهنية، تستشعر الخطر المحدق بالأمة والمجتمع من خلال انبعاث العنف كلغة حوارية وحيدة.

فـ «يثرب الجديدة» نص ينبض بحس تنويري طلق، وبمسؤولية وطنية خلاقة، يريد أن يفتح ثغرة ضوء في هذا الظلام الكالح، إذ يستشعر أن الأمة تقدم استقالة عقلها، لتدخل في حالة عصاب جماعي انتحاري، عنوانه علاقة كسر عظم بين الدولة والمجتمع، فلا بد للدولة من أن تتعقلن، ولا بد للقوى الإسلامية، التي تنهض على أنقاض خراب ممكنات التقدم والتحرر الوطني والاجتماعي ـ من أن تتعقلن ـ فكان سبيل ـ الباحث ـ أن يواجه العنف الجهادي بمرآة ماضيهم «الاخواني» المعتدل، وماضيهم الاصلاحي الذي كان يشق طريقاً حضارياً مدنياً للإسلام.

وأن يواجه الدولة بمستقبل لا بديل عنه، إنه مستقبل الديمقراطية، والمشاركة الشعبية، والتعددية، واحترام حقوق الإنسان، مذكراً هذه الدولة بأن «ثيوقراطية» الجهاديين ليست إلا ثمرة «أوتوقراطية» الدولة واعتلائها المجتمع وتهميشه وإلغائه وشمولية اطباقها على صدره وأنفاسه.

هذه الوظيفة المضمرة ما قبل مقاربة الكتابة، والمعلنة في تحققها النصي، صدمها هذا الحكم المبرم الذي يطلقه مفكر تنويري يساري ديمقراطي كنصر حامد أبو زيد، فاشتعل جسدها أي (الكتابة) برغبة المقارعة واللجاج في المساجلة.

إذن فالوظيفة التي تكمن راء (النصين) نص أبو زيد، ونص باروت، وظيفة ايديولوجية سياسية، فالأول «أبو زيد» يقول برفض أي تمايز نتيجة واقع المحنة التي تعيشها مصر، فلا بد من خطاب حاسم، لأنه يكتب في قلب المعركة، والثاني «باروت» يقول ـ كرد فعل مضاد ـ بأن التمايز يصل إلى درجة «القطيعة الأبستمولوجية» وهي مغالاة من يجد أن العنف ضد الجماعات الإسلامية لم يغير من الأمر شيئاً، سوى مزيد من أتوقراطية الدولة وشموليتها وتهميشها للمجتمع، وهي الشروط النموذجية لانبعاث العنف (الجهادي) كعنف مضاد لعنف الدولة، سيما وأنه لم يتم أي استفادة من الدروس الماضية، التي خلفت دماء ملأت الشوارع عبثاً للجهاديين والدولة معاً.

إذن فمرجعية الواقع الاجتماعي والسياسي هي التي قادت إلى هذا التعارض المتناقض في رؤية ظاهرة «الإسلام السياسي» من قبل كاتبين ينتميان إلى وسط فكري وسياسي واحد، مع ذلك فإن هذا التناقض، لن يسمح لنا ـ بتاتاً ـ بالتحدث عن «قطيعة ابستمية» بين الخطابين، بل هناك «ابستمية واحدة» تنتج خطابين سياسيين متمايزين، وتمايز الخطابين إنما يعود إلى تمايز في المرجعيات الواقعية والاجتماعية والسياسية التي أنتج فيها ملفوظهما، وسياقات الضغط المولدة للخطاب، فالأول (أبو زيد) ينتج خطابه تحت ضغط العنف «الجهادي»، والثاني (باروت) تحت ضغط العنف «الدولتاني» .

لكن السياق الذي حكم تطوره «الإسلام السياسي» والمآل الذي انتهى إليه بصورته «الجهادية، الثيوقراطية، التكفيرية» من خلال أمثلته القائمة كمعارضة في

(الجزائر، مصر) أو كسلطة (إيران ـ السودان ـ أفغانستان) تجعل من ترسيمة د. نصر حامد أبو زيد، أكثر تطابقاً مع الواقع الفعلي الراهن لهذه الجماعات، فالخطاب (الأخواني) كما هو معروض في «يثرب الجديدة» لم يعد متداولاً في أوساط الحركات الإسلامية الراهنة، وقد آل في خاتمة مطافه ليتطابق مع الخطاب (الجهادي) وهذا يؤكد أطروحة «أبو زيد» ولا ينفيها، «فالآليات» التي كانت تتحكم في الخطاب السابق «الاخواني» قادت في سيرورتها الداخلية لانتاج الخطاب اللاحق (الجهادي)، بغضّ النظر عن الأسباب التي أدت إلى هذه النتائج، إن كان شكل تطور الدولة الشعبوية، أو عوامل الضغط الخارجي (الغربي) أو انكفاء الحركات القومية واليسارية.

الشعبوية الإسلامية:

والمثال الحي على الصلة العضوية بين (الاخوانية) و(الجهادية) تتمثل في المسيرة الفكرية لـ «سيد قطب» نفسه، صاحب نظرية «الحاكمية» في المجال التداولي للاسلام العربي، فكتاباه «معركة الإسلام والرأسمالية» (١٩٥٠) و» العدالة الاجتماعية في الإسلام» (١٩٥١) ينطويان على المصفوفة ذاتها، التي نضدها ـ الأستاذ باروت ـ من خلال دراسته لكتاب مصطفى السباعي «اشتراكية الإسلام» حتى يبدو لنا أن هذين الكتابين يشكلان مصدراً مرجعياً لكتاب السباعي.

فالاستعمار والاقطاع والظلم الاجتماعي والسياسي، وضرورة تحقيق عدالة في توزيع الثروة وتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية، والديمقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات، هذه المفردات، يتداولها قطب في كتابيه، وهي المفردات التي سيتناولها مصطفى السباعي، الذي يعتبره ـ باروت ـ منظراً لـ «الشعبوية الإسلامية» إذا وافقنا الباحث على ممكن وصف إسلامية السباعي أو قطب بالشعبوية.

فمن الواضح أن الاثنين (قطب ـ السباعي) أنتجا تأويلاً «شعبويا» للإسلام يستوعب ويتكيف مع الخطاب الوطني «الشعبوي» المعبر عن مرحلة نهوض وطنية عارمة كان عصبها الفكر القومي والماركسي (الناصرية ـ البعثية ـ الحوارنية في سوريا ـ الشيوعية)، حيث البرنامج السياسي الوطني للتيار القومي والماركسي يمكن أن ينسحب عليه المصطلح اللينيني، الذي كان قد أطلق لوصف «صن يان ـ صن»، وهو برنامج وطني ديمقراطي، نوه لينين إلى محتواه التنويري، حيث وجد

فيه يقظة آسيا وسلوك طريق وخيار الغرب الديمقراطي التنويري بروح وطنية وقومية استقلالية، هذا البرنامج ليس فيه أية رائحة «ثيولوجية».

فالمماثلة والقياس يمكن ن تتيح لـ ـ الباحث ـ استعارة المصطلح اللينيني «الشعبوية» لتوصيف (الناصرية ـ البعثية) وإلى حد ما (الماركسية) في تأييدها لبرامج القوميين، أما أن توصف أيديولوجيا ذات محتوى معرفي «ثيولوجي» بالشعبوية، فإنه توسع في استخدام المصطلح، يشيع الالتباس، وينتزع الدال من سياقاته التاريخية لينصب على مدلول مغاير، الأمر الذي يؤدي إلىنتائج مقلقة للبحث العلمي، ويشيع الفوضى. فلا يعقل أن يطلق هذا المصطلح على مشروع عدالة اجتماعية ـ يتحدث عنها «قطب» ـ في «أنها كفيلة أن تقدم للبشرية مجتمعاً من طراز آخر، هو «المجتمع الإسلامي» الذي قد تجد فيه الإنسانية حلمها الذي تحاوله الشيوعية، ولكنها تطمسه بوقوفها عند حدود الطعام والشراب، وتحاوله الاشتراكية، ولكن طبيعتها المادية تحرمه الروح والطلاقة»[١٨] لنلاحظ الحديث عن مجتمع يوصف بهويته الدينية «مجتمع إسلامي» لا هويته «الوطنية» و«الأموية» وكيف يمكن أن يحافظ على روح مطلق سرمدي لا يتغير، وهو مفهوم للروح لا يقر بأية إمكانية للتحول أو التغير أو التجدد، بتجدد صلة الروح بالجسد، الهيئة بالكيان، كما يمكن حتى للميتافيزيك أن يرى شكل العلاقة بين الوعي والمادة، والروح وأشكال تعيناته في التاريخ وفق المنظور الهيغلي لتجليات الروح المطلق. بل إن مصطفى السباعي يحدد اشتراكيته بأنها (الهية في قدسيتها، محمدية في قيادتها)[١٩].

إن حديث السباعي عن الاشتراكية يندرج في خطاب وعظي أخلاقي، لا علاقة له بالمنظومة «الشعبوية» التي كان يرى لينين فيها ممكن التحول إلى الاشتراكية وفق الترسيمة اللينينية عن مراحل الانتقال، ويرى فيها أفق عصر جديد، ليقظة آسيا على طريق التحرر والتقدم السياسي والاجتماعي والفكري.

إلغاء القرائن الحافة بالنص:

تتبدى الحركات الإسلامية بتيارها «الاخواني المعتدل» أو «الجهادي المتطرف» وكأنها حركات في فضاء النصوص، وليس في فضاء الواقع، في كتاب «يثرب الجديدة» وإلى حد ما في «الحركات الإسلامية المعاصرة» لنصر حامد أبو زيد.

والنص المقروء ـ في هذا السياق ـ نص حركي، نص نضالي، مشحون ومكتظ بملابسات زمنه، ولذا فإن تجاهل القرائن الدالة (السياسية الخارجية والداخلية) الحافة بمتن نظام الخطاب، سيؤدي إلى فهم منقوص للبنية التكوينية الكلية للنص.

لا يمكن أن نفهم نص العدالة الاجتماعية في الإسلام لسيد قطب، أو اشتراكية الإسلام للسباعي، بعيداً عن الوظيفة السجالية مع الماركسية والشيوعية في ذلك الزمن، ومن ثم مع الاشتراكية القومية (الناصرية ـ البعثية ـ الحورانية).

ولا يمكن فهم نص يعكف أساساً على معارضة الماركسية، بعيداً عن الصراع الدائر عالمياً بين المعسكرين (الاشتراكي والرأسمالي)، ومن ثم تجليات هذا الصراع في المجال العربي والإسلامي.

قد يكون تضخم المؤسسة (الدولتانية) ونمو نزعتها العنفية، وتعاظم هالتها «الكارزمية» في زمن عبد لناصر، سبباً في ردة الفعل التي أنتجت مقولة «الحاكمية» القطبية، حسب «يثرب الجديدة» لكن هذا التفسير الذي يلتمس مرجعيته في الإشكالية الاساسية لعصره، لا يتفق مع القول بأن «الحاكمية» تشكل «قطيعة ابستمولوجية» في نظام الخطاب، بل قطيعة سياسية مع النظام الناصري، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن مقولة «الحاكمية» ـ وهي ليست نظرية في كل الأحوال ـ في أصولها الفكرية الايديولوجية عند المودودي، لم تنتج في السياق الهندي كردة فعل ضد القمع (الدولتاني) بل ولدت في سياق التمايز الوطني، الذي يتأسس على التمايز الديني، فالمرجعية السياقية الواقعية مختلفة، ومع ذلك استعارها «قطب» استعارة انتقامية، وآية ذلك، أن «الحاكمية» تتأسس على مقولة «التكفير» التي يمكن أن يكون لها مبرراتها في السياق الهندي، بهدف التمييز الديني (الوطني) فإن قطب يلغي، هذا السياق الخاص، ويعممه ليكفر أمة يشكل اسلامها ودينها العصب الرئيسي لثقافتها الوطنية.

ولو كان الخطاب «الاخواني» يشكل «نظاماً ابستمياً» لما كان من المعقول ـ كردة فعل على القمع ـ أن ينتج «نظاماً ابستمياً» جديداً في «الجهادية» . والقمع الذي مورس في الزمن الناصري لم يطل الإسلاميين فحسب، بل طال الشيوعيين أيضاً دون أن يحدث هذه الانعطافات العنفية.

إن قراءة التحول الايديولوجي والسياسي في الخطاب الإسلامي السياسي، انطلاقاً من النظر إلى النص بوصفه ملتقى شبكة من العناصر التكوينية الداخلية والخارجية سيما وأن النص، «نص حركي» يتيح لنا قراءة موشورية تسمح بمقاربته من زوايا عديدة، دون أن نخضعه لقراءة أحادية معصومة.

وفي هذا السياق، سياق القول، إن الخطاب السياسي الأخواني كان أطروحة مضادة للشيوعية، فإنه لا بد له من أن يحمل كل حمولات هذا العداء على المستوى العالمي والعربي، وبالتالي يتيح لنا المساءلة، أنه كلما ازدادت الفرجة اتساعاً بين الناصرية، ومناخاتها الاخوانية السابقة، تعاظمت لهجة الخطاب (الاخواني) حدة، وأن الراديكالية العنفية التي آل إليها هذا الخطاب في صيغته «الجهادية» ليس إلا ردة فعل على راديكالية الناصرية وثورة يوليو في صياغة «ترسيمتها» المستقلة عن جذورها الاخوانية، بمحتواها الوطني والقومي والفكري والاجتماعي، هذه «الترسيمة» الناصرية كانت تبدو في عين (الاخوان) والسعودية وعين الغرب على أنها تجنح باتجاه الشيوعية، فلا بد من تسعير المواجهة معها، ولذا فقد صلى متولي شعراوي ركعتين حمداً وامتناناً لله على هزيمة حزيران ١٩٦٧، لأنه رأى في هزيمة بلاده هزيمةً للنظام الشيوعي، علماً أن شعراوي لا يُحسَبُ على التيار الإسلامي (الجهادي).

فالمقولاتُ الوطنيةُ والقوميةُ، راحَ الخطاب القومي الإسلامي يعتبرها «طواغيت» جديدة لإنه كان يرى فيها اشتقاقات للخطاب اليساريّ.

ومن هنا يمكن لنا انطلاقاً من القول بأن خطاب الإسلام السياسي تبلور في صيغته المعاصرة كخطاب مناهض للشيوعية، ولسنا في وارد البُرهان حول الدور السعوديّ عربياً، والغربيّ عالمياً - ومعروفٌ كيف تحوَّلت ألمانيا إلى مركز لقيادة الجماعات - نقول انطلاقاً من هذه المُسَلَّمَة، كقَرِينةٍ حَافةٍ بالنص للخطاب الإسلامي (الاخواني - الجهادي)، فإنه كلما ازدادت الأنظمة الوطنية والقومية راديكالية في اقترابها من المعسكر المضاد للغرب والسعودية، ازدادت عنفية هذا الخطاب وراديكاليته «الجهادية» . إن غياب مفهوم الوطنية في الترسيمة «الإخوانية والجهادية» ونظرتهم إلى العالم على أسا الانتماء للعقيدة وليس للوطن، فالعالم (دار حرب أو دار سلام)، جعلهم يُغيّبُونَ المحتوى الوطني لفتوى ابن تيمية بتكفير التتار رغم تلفظهم

بالشهادتين، حيث يرون أن تكفير التتار بسبب حكمهم بـ (الياسة) وليس بالشرع، ساكتين عن المضمون الوطني لهذه الفتوى الداعيةِ لمقاومة التتار رغم إسلامهم.

فيلاحظ محمد عبد السلام فرج أن صفات «التتار» هي نفس صفات «حكام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لخالقهم».

فالباحث ـ جمال باروت ـ يلاحظ سكوت الخطاب «الجهادي» عن ظرفية فتاوى ابن تيمية، لكن الباحث المنهمك في تفسير «ثيوقراطية» الجهادية كردٍ على «أوتوقراطية» الناصرية، يغيب عنه بسبب هذا التفسير المحتوى الوطني المهدور ما بين «أجنبية» الدولة التتارية عن الذاتية الإسلامية للأمة رغم تلفظها الرسمي بالشهادتين و«أجنبية» الدولة الشعبوية عن هذه الذاتية.. أي ان الخطاب «الجهادي» رأى في هذه الدولة نوعاً من «استعمار داخلي» استوطن جسم الأمة وتولّى منهجياً الفَتْكَ بذاتيتها وتقطيع أوصالها الروحية... وبمعنى آخر واجَهَ العقائدية «الشعبوية» الكارزمية (النموذج الناصري وأشباهه) بعقائدية «إسلامانوية» على قياسها ومثالها[٢٠]...

ـ إن القراءة التاويلية للخطاب (الجهادي) بعيداً عن القرائن الحافة به (الموقف من الصراع الدولي) الموقف من المسألة الوطنية والقومية، الموقف من الأنظمة العربية وموقفها من النضال الوطني التحرري من الغرب (الناصرية في وجه الرجعية السعودية التابعة)، الموقف من الاتحاد السوفييتي والمعسكر الاشتراكي.

كل هذه القرائن كانت ستساعد القراءة التأويلية على الخروج من أحاديتها (الجهادية الحاكمية العنفية، ضد الناصرية الكارزمية وعلمانيتها الفاتكة بذاتية الأمة) فهل كانت الناصرية ذات علمانية فاتكة بذاتية الأمة؟ وهل كانت الناصرية ذات طبيعة كارزمية منتجة من قبل الحاشية، ومؤسسات الإعلام؟ إن صحت صفة «الكارزمية» على (الناصرية) فلم تكن هذه الصفة مصطنعة، وملفقة من قبل الحاشية وإعلامها للتمجيد والتنظيم المزيف، كما سيعاد انتاجها لاحقاً بصورة كاريكاتورية سوداء لزعماء يتماهون بالناصرية كذباً وادعاءً ونفاقاً.

فالناصرية صنعتها، ذاتية الأمة تماماً، فكانت ممثلة لمنسوب وعيها وإرادتها كأمة مقهورة من المحيط إلى الخليج فكانت (الناصرية) خلاصة منسوب هذا الوعي الوطني بمضمونه الإسلامي والعروبي، لكنه مضمون يحتوي على ديناميكية حركة

واقع كان يسير إلى الأمام، وينفتح على آفاق فكرية وثقافية سياسية تتجاوب مع روح عصرها، هذا (الروح العصري) كان يتناقض بانفتاحه وديناميكيته الحركية، مع (روح لاهوتي) ساكن، ثابت عند لحظة الوحي، صالح لكل زمان ومكان.

نقول إن الناصرية لم تشكل امتداداً لتيار العلمنة، الذي سيتبدى عن «علمانوية» غريبة عن ذات الأمة، كما يشير ـ الباحث ـ مراراً، وخاصة بالفصل الأخير «حول مفهوم العلمنة الإسلامية» بل احتضنت متوسط الوعي العام الوطني المثقل بميراثه الديني والتقليدي المحافظ، و ـ الباحث ـ يقر تفسير ياسين الحافظ لإخفاق التجربة الناصرية، بأن الايديولوجيا التي حكمتها كانت «متأخرة ومحافظة وتفتقر إلى وعي كوني وتاريخي» ويتابع ـ الباحث ـ الاستشهاد في صيغة الاتفاق، مشيراً إلى أن الحافظ ـ يرى في «التناقض بين الثورية السياسية والمحافظة الايديولوجية المجتمعية، كان يلغم التجربة الناصرية إذ في الوقت الذي كان فيه النظام الناصري يحصد الاخوان المسلمين سياسياً، كان يزرعهم ثقافياً وايديولوجيا، الأمر الذي ألقى به في سلسلة اختناقات انتهت بضربة ٥ حزيران/ يونيو القاصمة»[٢١].

هذا النص ـ الذي يستشهد به الباحث ويقره ـ يبرهن على أن الصراع مع (الناصرية) كان صراعاً على «السلطة» وليس على «العقيدة» ومن ثم فإن الراديكالية السياسية الوطنية والتقدمية (الناصرية) كلما ازدادت تبلوراً ورسوخاً، تمرد عليها مضمونها المحافظ، حيث يزداد الخطاب الإسلامي السياسي حدة وعنفاً، موجهاً بوظيفته الرئيسية المناهضة للشيوعية، التي كانت ترى في راديكالية عبد الناصر السياسية الوطنية مقدمات لخطر الاستقطاب الشيوعي.

ففي عام ١٩٦٥ نشر صلاح الدين المنجد كتابه «التضليل الاشتراكي» في بيروت مهاجماً ومندداً بما يبدو من اتفاق بين مبادئ ماركس ومبادئ الميثاق المصري (الناصري). والستينات ستشهد علناً وصراحة نصوصاً (اخوانية) تعلن صراحة موالاتها وتأييدها للسعودية، في مواجهة التيار (الناصري) الذي يمزج بين الدين والاشتراكية ويسخر الأخير لخدمة الاشتراكية، وذلك على لسان معروف الدواليبي مرشح الأخوان المسلمين في سوريا في الخمسينات، يقول وكأنه يرد على المرشد العام مصطفى السباعي «ما دام هؤلاء، ما ادعوا قط، أن اشتراكيتهم العلمية هي الإسلام،

فلماذا ندعي نحن أن إسلامنا هو الاشتراكية العلمية» ويضيف الدواليبي في كتابه «نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية» الصادر سنة ١٩٦٦ «...وإن المملكة العربية السعودية بصفتها دولة إسلامية أقامها الله في منبت العروبة وفي مبعث الإسلام لمدعوة بقيادة فيصلها العظيم لأن تفتح معركة.. ضد الرجعية الصريحة في الرجعة إلى الصراع الطبقي كما دعا إليه ماركس قبل أكثر من قرن فيما مضى»[٢٢].

وفي عام ١٩٦٦ ينشر أحمد الشيباني في بيروت كتاباً بعنوان «الأخلاق الثورية والأخلاق العربية» وفي هذا الكتاب يكيل الشيباني المديح للسعودية «... ولقد رأيت بأم عيني أن الفضيلة هي التي تمسك بأزمّة الأمور في السعودية والعقل هو الذي يسوسها... إن في السعودية أرستقراطية، لكن تلك الارستقراطية هي أرستقراطية الأخلاق القائمة على التواضع والنخوة والشهامة والكرم».

ومقابل هذه الصورة، يهاجم الشيباني «القرامطة» ويصفهم بال «ملحدين دهريين وإباحيين يستحلون المحرمات» «والثوريون العرب هم القرامطة الجدد، وهم أربعة أقسام: البعثيون، الناصريون، الشيوعيون، الحركيون، أي حركة القوميين العرب[٢٣] لقد أوردنا هذه النصوص لتشير إلى أن «الترسيمة الاخوانية» لا يمكن قراءتها بمعزل عن القرائن الدالة الحافة بالأطروحة بوصفها نصاً مستقلاً، فلا يمكن قراءة «السباعي بعيداً عن استراتيجية «البديل» الذي يجِبُّ ما عداه، ففي الخمسينات، طمحت «الترسيمة الاخوانية» إلى امتصاص الاطروحات المغايرة (القومية ـ الاشتراكية) بقراءة تأويلية تهدف إلى استيعاب وتطويع التيارات الفكرية الجديدة، على اعتبارها لا تحمل جديداً، فالإسلام سباق، وقد قال قوله النهائي الكلي. «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» فالإسلام لم يجبّ ما قبله بل جبَّ ما بعده أيضاً، وهذا القول بمقدار ما هو منطلق فكري فهو آلية من آليات التفكير «الإسلاموي» فكل ما يكتشف في العالم الأكبر (الفضاء) والعالم الأصغر (الذرة) يلتمس له أصلاً في القرآن، حتى أن «العقاد» ضاق ذرعاً بهذه الآلية، فأعلن أن «القرآن كتبا هداية» وليس كتاباً في الفيزياء والرياضيات والكيمياء.

حاولت «الترسيمة الاخوانية» أن تعلن اعتدالها، وهذا الاعتدال ليس بعيداً عن الاعتدال السياسي السعودي، وذلك بامتصاص «الترسيمة الثورية التحررية» للقوى

الناصرية والبعثية والشيوعية، وهذا الاعتدال كان مؤيداً من الغرب في ظروف نهوض وطني عارم ضد الاستعمار، لكن عندما عجز الخطاب «المعتدل» عن أن يكون بديلاً أشهر إسلام «الحاكمية» و«التجهيل» و«التكفير» لمجتمع رفض أن ينصاع لـ «وكلاء الأمة وإداريي المقدس «فكان لا بد من تكفيرها.

لقد قام الباحث بجهد خلاّق عندما أبرز الخصائص المميزة للخطاب «الاخواني» عن الخطاب «الجهادي» لكن نظرته لحركية هذا التيار بمثابتها حركة «بنية نصية» جعلته يغلب التأويل الدلالي لـ (النص) كبنية صغرى على الواقع (كبنية كبرى) ضامة وشاملة ومولدة للبنية الصغرى (النص)، مما قاده إلى القول بالقطيعة «الابستمولوجية» . وإذا كنا لا نقول بتطابق الخطابين «الاخواني» و» الجهادي» فإننا نقول بالاستمرارية العضوية للخطاب (الجهادي) عن (الاخواني). والتفاصل الظاهر بينهما، ليس إلا ثمرة تواصل الخطابين مع متغيرات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي بما يثيره من أسئلة وجهت إجابات كل خطاب على حدة.

حول مفهوم العلمنة الإسـلامية ـ مقاربات ممكنة ـ:

تحت هذا العنوان يختتم ـ الباحث ـ كتابه بهذا الفصل، حيث خاتمة المطاف للجهد المبدع الذي قام به، يتوج بدعوة إلى علمانية جديدة فتتخطى «علمانوية» الدولة المستبدة و» ثيوقراطية» الجهاديين «الإسلاموية» لكن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من «ذاتية الأمة» ونفي الوصاية «العلمانوية» أو «الإسلاموية» النخبوية، وتحويل السلطة من الاحتكار باسم طوبى «العلمانوية» أو طوبى «الولايتية/ الحاكمية» إلى التداول مثل العلمانوية الجديدة التي تفصل بين الشريعة والسياسة (مثال الإمام النائيني) وتعترف بحقوق المجتمع المدني المستقلة عن الدولة ودس أنفها في ذاتيته وعقائده، لا يمكنها أن تكون إلا «علمانية إسلامية» وهذه العلمانية الإسلامية يمكن تلمسها داخل ذاتية الأمة من خلال «حزب الإمام محمد عبده» الذي ضم نخبة خاضت في العشرينات معركة «الإسلام وأصول الحكم» والشيخ ابن باديس الذي نزع القداسة عن طوبى الخلافة، وراديكالية عبد الرحمن الكواكبي التي وصلت إلى درجة الدعوة إلى ترك الأديان تحكم في الآخرة فقط، ويوازي الكواكبي في المذهب الشيعي، حسين العزوي النائيني منظر الثورة الدستورية في إيران، حيث يرى ـ الباحث ـ في كتاب

النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الله في وجوب المشروطة» إلى أنه يشير إلى «تناص» مع كتاب الكواكبي عن «طبائع الاستبداد» مما يعني قراءته في إطار حركة الإصلاح الإسلامي وطابعها «الإسلامي المعلمن» حيث يكمن اجتهاد الإمام النائيني في أن الولاية الزمنية في عصر غيبة الإمام المعصوم هي للأمة، وأن ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، إذ ان العصر، على حد تعبير النائيني ليس عصر خلافة، بل عصر تقييد الحاكم المستبد بمجلس شورى منتخب.

ويُفسر ـ الكاتب ـ الالتباس في استقبال مصطلح «العلمانية» إنما يصدر عن عدم التمييز ما بين laicite بمعنى «العلمانية» والـ laicisme بمعنى «العقيدة العلمانية».

فالعلمانية لا تعني بالضرورة «المادية» بل هي اصطلاحاً ليست إلا «الزمانية» أو «العالمانية» والباحث يتبنى اجتهاد فؤاد زكريا. بينما العلمانوية تقوم على تقديس العقل الذي امتاز بتقديس فكرة التقدّم وعصمة العقل في اكتشاف القوانين التي تحكم الكون الاجتماعي والطبيعي، فكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الإنسانية من مشاكل وعقبات، يبهر العقول حتى في أوروبا نفسها[٢٤] وبسبب هذا اللبس، وبسبب الاستقبال النهضوي العربي «العلمانوي» لـ «العلمانية» الوثيق الصلة بعقل القرن التاسع عشر الأوروبي وتقديسه العلم، سادت في أدبيات الحركات الإسلامية ترسيمة مبسطة وساذجة عن مفهوم «العلمانية» تختزله في «اللادينية» بمعنى «المادية» أو «الالحادية» .

وتتمثل هذه «العلمانوية» لدى مفكري النهضة بـ فرنسيس المراش وفرح انطون وشبلي الشميل، ومن ثم سلامة موسى واسماعيل مظهر ـ حيث طرحهم لـ «العلمنة» لم يكن بواسطة الذاتية الحضارية بل تمامية النموذج الغربي ـ و» علمانوية» هؤلاء استجرت الخطاب الإصلاحي الإسلامي إلى مشكلية خطابهم، فراح الخطاب الاصلاحي يثبت توافق النص المقدس مع الاكتشافات العلمية[٢٥].

وهكذا نجد الخطاب الإسلامي، دائماً، ضحية بريئة، يفتش له ـ الباحث ـ دائماً عن الأسباب والبواعث التي قادته إلى محنته ليخلص إلى أن النظرية الإسلامية الحركية «الثيوقراطية» بنمطيها «الولايتي» و«الحاكمي» هي نوع من «علمانوية» معكوسة، انتجتها «علمانوية» الدولة الحديثة المستبدة وتبسيطها لـ «العلمانية» إلى

حدود الطقسية، وهتكها لذاتية الأمة، فليس هناك تفسير لهذه (الثيوقراطية) سوى العدوانية «العلمانوية» للدولة العربية الحديثة، أي أنهم (ضحية لآليات الأدلوجة «العلمانوية») لهذه الدولة.

إن أطروحة بولانتزاس حول المعارضة، التي تكتسب الخصائص ذاتها للسلطة التي تحكمها، تتمتع بوجاهة مشروعة في سياق الحديث عن الحركات (الجهادية) التي تبدو اليوم وكأنها التعبير الوحيد عن الحراك السياسي الأهلي في وجه السلطة العربية، ومن ثم من البداهة، تأسيساً على هذه الأطروحة الجدلية القول بأن أنظمة على هذه الدرجة من (التوتاليتارية الشاملة المطبقة على المجتمع) والفساد المعمم، والاتحاد القيمي والأخلاقي، ورعاعية الشرائح التي تشكل منها هذه الأنظمة... الخ. كل ذلك لن يتيح إلا انتاج معارضة تتسم بالخصائص ذاتها، وكما كنا قد أشرنا إلى أن («أوتوقراطية السلطة» لن تنتج إلا «ثيوقراطية معارضة») ونظام قمعي متخلف لن يتيح إلا معارضة ارهابية أكثر تخلفاً.

لكن إذا كانت السلطة هي الجلاد، فليس الإسلام السياسي (الاخواني أو الجهادي) هو الضحية، بل الضحية المجتمع، إسلام الجماهير الوطنية المؤمنة الطيبة التي تجد في (المسجد) ملاذها الروحي والوجداني، هذه الكتلة المليونية ـ حسب تعبير الكاتب ـ هي ضحية سلطة تهمشها وتهشمها، وضحية معارضة تكفرها وتجهلها.

قد يكون من المفهوم والمبرر أن تلقى تبعة هذه الانهيارات الكبرى على السلطة العربية، بما فيها تبعة رموز العنف المضاد، وظهور قوى عمياء تعبيراً عن عماء معمم وعن نكوص وارتداد بالعقل إلى الدرك الأسفل الذي يتيح لكل هذا الظلام أن يكتسح. لكن ليس من المفهوم من عقل شاب طليق راديكالي وطني ديمقراطي علماني كعقل الباحث في «يثرب الجديدة» أن يكون أسير ضيقه من النظام العربي الذي قادنا إلى الكارثة، فيوظف هذا العقل في التفتيش والتنقيب عن الأعذار والمبررات للاسلام السياسي، بأنه كان دائماً ضحية خصومه، وردة فعل عليهم، والخصوم الجلادون، ليسوا السلطة العربية فحسب، بل الفكر العربي التنويري الذي لم يفكر بواسطة الذاتية الحضارية للأمة!!؟.

ليخلص إلى أن عدم استقبال العلمانية، يعود لاختلاطها بـ «العلمانوية» ويعود

إلى أن الفكر النهضوي كان «علمانوياً»!؟ وإلى آليات الأدلوجة «العلمانوية» للدولة العربية الحديثة!؟.

الخلط بين «العلمانية» و «العلمانوية»:

أما موضوعة الخلط بين العلمانية والعلمانوية التي يبذل ـ الباحث ـ جهداً كبيراً في الدفاع عن النفس، وعن العلمانية مستشهداً بفؤاد زكريا بأنها (الزمانية) لكي لا يشتم منها النزعة العلمية، فإن ـ الباحث ـ يسكت عن الجانب الآخر لتعريف «العلمانية» عند فؤاد زكريا ويكتفي بـ (الزمانية) ويضيف تعريفاً آخر ينسبه إلى زكريا، بأنها تعني (العالمانية) في حين أن فؤاد زكريا، يسوق تعريف (العالمانية) من باب الطرافة، في أن مفكراً من المنسوبين إلى المعسكر «العلماني» كزكي نجيب محمود، يتفق مع أنور الجندي ومعظم منظري الحركة الإسلامية المعاصرة، قد اتفقوا على الرفض القاطع لنسبة العلمّانية إلى «العلم» وأكدوا أن اللفظ منسوب إلى «العالم» ولذلك فإن فؤاد زكريا يرى أن (العلمانية) تشتمل على المعنيين (العلم، العالم) لأن كلاً من المعنيين يؤدي إلى الآخر «فالنظرة العلمية «عالمانية» بطبيعتها، تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه، ولم يصبح العلم علماً إلا منذ ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شؤون الآخرة للدين، ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين. كذلك فإن النظرة العلمية «زمانية» بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير متطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية»[٢٦].

غير أن الباحث ـ يسكت ـ عن البعد العلمي للـ (علمانية) في تعريف فؤاد زكريا، وذلك لكي يستقيم تنضيده للعلمانية في المواجهة مع «العلمانوية» باعتبار الأخيرة تقوم على النزعة التقديسية للعلم. وبذلك هو يحول خطاب فؤاد زكريا الإيجابي الشجاع في الدفاع عن «العلمنة» وتراثها التنويري العقلاني في الخطاب العربي، إلى خطاب سلبي، يتخذ موقفاً دفاعياً محرجاً ومضطرباً، أمام هجومية الخطاب السلفي التقليدي الحركي، والخطاب السلفي (المحدثن). وقد قام فؤاد زكريا، بتفكيك كلا الخطابين في بحثه المشار إليه، بشجاعة عقلية ونظرية لا ترتعد أمام هجومية زمن الانحدار.

ومن هنا نقول أن مصفوفة (العلمانية/ العلمانوية) ليس لها أي معنى في السياق

الفكري والثقافي والسياسي العربي، إنها مصفوفة تجد مغزاها في السياق الغربي الذي انطوى تاريخه الفكري على المعنى السياقي للمصطلحين.

«علمانوية» الفكر النهضوي:

فلم يعرف تاريخ الفكر العربي تياراً يتخذ من نقد الدين منهجاً. ومع كل محاولة فردية للخروج من أسر التقاليد الفكرية السائدة، كانت الأوساط الدينية تثير ضجيجاً مدوياً، ترغم كل من تسول له نفسه السؤال أو التساؤل أن يلوذَ بالصمت.

هكذا أَجْبَر الأزهرُ والرأي العام طه حسين، وعلي عبد الرزاق أن يصمتا بعد كتاب الأول «الشعر الجاهلي» وكتاب الثاني «الإسلام وأصول الحكم» رغم أن الكتابين لا يمسان جوهر العقيدة الإسلامية.

ومرَّ نصف قرن حتى تجرأ صادق جلال العظم على نشر كتاب «نقد الفكر الديني» فتعرض الرجل لمحاكمات واتهامات، لا تقل عما تعرض له سلفاه، وأجبر على الصمت، رغم أن كتابه لم يمس جوهر العقيدة أيضاً، كما نعرف في تاريخ نقد الأديان في الغرب، فمن الذي مارس القمع والإرهاب والإخراس ضد الآخر؟.

أما الحديث عن «علمانوية» (المرّاش ـ انطون ـ شميل ـ موسى ـ مظهر) فإن انتاج هؤلاء لم يُثر ردودَ فعلٍ عنيفةٍ حتى في زمنهم، ولا نظن أن ترجمة داروين، وبوخنر، والتعريف بالنظريات العلمية الحديثة، والتأكيد على أهمية العلم في تقدم المجتمع، على أنها «علمانوية» لأنها كانت تعتبر الغرب نموذجاً، بل إن الفكر النهضوي كان على وعي كامل بأن التحرر من الغرب لا يتحقق إلا بامتلاك أدوات تقدمه، وهي العلم والتكنولوجيا، وتحرير العقل من الخرافة والوعي الاسطوري، فالتقدم العلمي والتكنولوجي الغربي لا يُقهر إلا بتقدم مماثل، وكان طه حسين يردِّد «لا بد لنا أن نمتلك لكي نتجاوز». وكان المثال الياباني حاضراً أمامهم وهو حاضر أمامنا أيضاً.

ولو أن هؤلاء، كانوا متجاهلين للذات الحضارية للأمة، لما قدموا لنا كل هذا الانتاج العظيم في ميدان التاريخ الأدبي، والتاريخ الإسلامي الفكري والفلسفي، لو أننا ألغينا هؤلاء (العلمانيين) (طه حسين ـ أحمد أمين ـ محمد حسين هيكل ـ

عباس محمود العقاد... الخ) فماذا يبقى لنا من تراثٍ فكري انصبَّ على دراسة التاريخ العربي شعراً ونثراً، وفلسفة، وفكراً، واجتماعاً، وسياسة، وديانة؟

فكل واحدٍ من هؤلاء على حدة، خلَّف نتاجاً ضخماً في مجال تراث الأمة، واغناء ذاتيتها الحضارية، أكثر مما أنتجه مجموع دعاة الإسلام السياسي بتياريه (الاخواني والجهادي) ناهيك عن الجانب المنهجي لدى هؤلاء الدعاة القائم على (العنعنة) و(القيل والقال) (وحدثنا فلان عن فلان) وناهيك عن أن معظم نتاجهم ينصب على العبادات والفقه، والشريعة، والشروح اللغوية في حدود النقل والتكرار.

«علمانوية» الدولة العربية الحديثة:

لقد وصفنا الدولة العربية بـ (الأوتوقراطية) تعبيراً عن إلحاقها وتطويعها واستخدامها للدين في شرعيتها، مثلما تستخدم الشرعية الثورية (الانقلابية) مثلما تستخدم الإعلام مثلما تستخدم النقابات لتفريغها، إنها تستخدم المجتمع لصالح «وثنيتها» القابعة فوقه، فلم تكن هذه الدولة في أي يوم من الأيام ذات نزعة تقديسية للعلم لتكتسب صفة «العلمانوية» بل لم يهمش العلم والعلماء والمثقفون والمفكرون في أي يوم كما همشوا في ظل هذه الدولة الحديثة (المزعومة).

ولم تقدم تنازلات أمام المدّ الإسلامي، كما قدمته هذه الدولة، ولم ينتعش الجهل، والأمية، واحتقار العلم والتعليم كقيمة اجتماعية تقود إلى الفقر والبؤس، وهيمنة الجهلة، والرعاع، والأوباش، إلا في ظلِّ هذه الدولة التي تسميها «يثرب الجديدة» بـ «العلمانوية».

بل إن نكوص الدولة العربية الحديثة عن قيم العلم والتقدم والعقلانية والتنوير، أتاحت للدين أن ينبعث بأشد أشكاله تدميراً للوحدة الوطنية، فراح يتفتت كعامل موحد للهوية الوطنية والثقافة الوطنية، إلى أشلاء طوائف، وفتات مذاهب وثفالات عشائر وقبائل وملل ونحل.

فإذا كان المصطلح (علمانوية) يُشير في مرجعيته السياسية الدالَّة إلى (الناصرية) فلقد أشرنا إلى اتفاق ـ الكاتب ـ مع ياسين الحافظ على أن سبب اختناق الناصرية، يكمن في ثوريتها السياسية، ومحافظتها الايديولوجية، وملاحقتها للاخوان

سياسياً، وزرعهم في مؤسسات الدولة ثقافياً وفكرياً.

وإذا كان يحيل إلى الدولة التي خلفت (النموذج الناصري) فإن هذه الدولة منذ (الرئيس المؤمن) أنور السادات، وحتى اليوم تسلك سلوك المستضعف أمام هذا المد، حيث لم يهيأ لها مهابة زعامة (عبد الناصر) ولذلك لجأت إلى نوع من (البيرغماتية) المبتذلة، حيث وظفت التيارات الإسلامية في مواجهة اليسار دائماً، وعندما تتهالك فلا تجد ما يمنعها من الانصياع، فتعلن (اسلامويتها) كـ (النميري) ابن مدرسة الناصرية بالأصل، وعندما تخوض حروبها تضع (العمامة) مستحضرة النماذج الإسلامية (عمر ـ علي ـ خالد) وهي في كل الأحوال، لا تترك مناسبة دينية أو شعائرية دون أن تتمسّح بها، خاشعةً، تائبةً إلى الله، وتتلى الخطب عن نصرتها للإسلام وذودها عن حياضه. بل إن مؤسساتها التقليدية العتيقة، تتيح لكتب ومنشورات وأدبيات التيار الإسلامي، أكثر مما تتيحه لأي تيار آخر، فعدوانية الدولة الحديثة ليست عدوانية «علمانوية» بل هي عدوانية رعاعية متغطرسة، وعدوانية جاهلة متخلفة.

العلْمَنَة الإسلامية:

يرى د. سمير أمين أن أطروحة ماكس فيبر، حول أن الرأسمالية ناتج الحركة البروتستانتية بحاجة إلى أن توضع على رجليها، هو يرى ـ على نقيض فيبر ـ أن نشأة علاقات انتاج رأسمالية فرضت إعادة النظر في مجال الفكر وجعلت البنية الميتافيزيقية الوسيطة غير مناسبة، وبذلك انتقل مركز ثقل الاهتمام من مجال الميتافيزيقيا إلى مجال الاقتصاد وعلم الاجتماع. وبذلك تبلور تدريجياً نظام جديد في العلاقة بين عالم الأفكار وآليات المجتمع... فصارت استقلالية المجتمع المدني أهم سمات العالم الحديث، وهذه الاستقلالية ناتج فصل الحياة الاقتصادية عن السلطة السياسية.

و «العلمانية ـ بمعنى فصل شؤون الدولة عن الدين ـ هي بدورها ناتج مباشر لاستقلالية المجتمع المدني»(٢٧).

هكذا يضعنا سمير أمين أمام المُلابسات التاريخية المتداخلة والمركبة، لنشأة العلمانية، متجاوزاً التبسيطات الشائعة، حول العلمانية كنتاج للصراع مع الكنيسة، فوفق أمين ليس هذا الصراع إلا نتاجاً لعوامل موضوعية اقتصادية اجتماعية فكرية،

فهو إذن نتاج، ومظهر لما يعتمل في داخل البنية الاقتصادية الاجتماعية.

و«العلمانية» بهذا المعنى هي انتقال في مركز ثقل الاهتمام من مجال الميتافيزيقيا إلى مجال الاقتصاد وعلم الاجتماع، بعد فصل الحياة الاقتصادية عن السلطة السياسية، واستقلالية المجتمع المدني، وفي هذا المجتمع يفقد الدين وضعه كمؤسسة سلطوية تتمتع بقوة مادية تفرض بها وجهة نظرها، وترك إشباع الحاجة الميتافيزيقية للضمائر الفردية...

والإصلاح الديني قد أبدع بالتحديد كنائس «وطنية» (لوثرية وانجليزية...) إلا أن هذا الدمج بين الدولة والكنيسة لم يؤد إلى نظام «ثيوقراطي» بل لازمته العلمانية.. والعلمانية لم تلغ الإيمان بل لعلها قوته وحررته من الشكليات وعنصر الفرض وصفته من الأبعاد الخرافية التي صحبته في الماضي. فلا يرى المؤمن المسيحي الأوروبي المعاصر تناقضاً بين ايمانه وقبوله نظرية داروين عن أصول الإنسان[٢٨].

وعلى هذا فإن الحديث عن «علْمَنةِ اسلامية» يبدو نوعاً من الرغبات المستحيلة، فالعَلْمَنة منظومة متكاملة تدخل في علاقة تفاعل مع بنية تكوينية شاملة للمجتمع، اقتصاداً واجتماعاً، فالقول بالعلمانية يستدعي (الزمانية) والقول بالزمانية يستدعي (العالمانية) و(العالمانية) تستدعي (العلمية) أي رؤية العالم وضعياً بوصفه كياناً مستقلاً محكوماً بقانونيات داخلية، علية، وسيرورات نسبية، لا مجال فيها للكليات التي تتحكم فيه عن بعد (ما وراءه أو ما قبله) بل فيه ذاته.

إذن من الواضح أن المنظومة الدينية لا يمكن أن تندمج مع منظومة العلمانية إلا إذا تخلت احداهما عن بنيتها المنظومية، وفق ما أسلفنا، تماماً مثلما فعل هيغل بدمجه للمسيحية بجدله فدمرها. الممكن الوحيد هو القراءة التأويلية، التي يمكن أن تقوم بها كل منظومة تجاه الأخرى، وما سماه ـ الباحث ـ بالاتجاه (العلماني الإسلامي) المتمثل بـ (الكواكبي ـ ابن باديس ـ النائيني) ليس إلا تأويلاً علمانياً للإسلام يتصل بنظرية الدولة، بهدف التجديد الاجتماعي المدني العربي الإسلامي، والأفغاني في ردِّه على رينان ألمحَ إلى مُمكنات التأويل العلماني للإسلام، فلا بد من التمييز بين «العلمنة الإسلامية» والعلمنة في مجتمع مسلم.

فمن الناحية المنهجية لا بد من الحفاظ على الوحدة المنهجية التي تتشكل من

عناصر مفهومية متجانسة تعد بمثابة نسل مفهومي يتحدر من البنية التكوينية الأساس. فلا بد كما أشرنا من قبل - من إدراك أن هيمنة المعتقد الديني يتضمن أوليات مختلفة عن أوليات الحداثة السياسية الليبرالية (العلمانية).

إن الإسلام السياسي مَدعو اليوم إلى رؤية تأويلية اجتهادية جديدة تحتمها اللحظة الراهنة، وهي صياغة مفهوم جديد للوطنية والمواطنة والهوية، تتجاوز مفهوم الانتماء للعقيدة، إلى الانتماء إلى وطن، حيث يبدو اليوم شعار الحركات الوطنية العربية المتقادم «الدين لله والوطن للجميع» وكأنه بحاجة إلى بعثٍ من جديد في زمن عربي اسلامي لا يُشرّف أحد لا الإسلامي ولا العروبي ولا اليساري.

فلا بد للإسلامي أن يستعير بعضاً من مقدسات السماء، ليمنحها إلى الأرض، التي هتكت بما فيه الكفاية بالأبواط الإسرائيلية والأمريكية، بل إن الأبواط الأمريكية هتكت قيم الأرض التي تحل فيها معظم رموز المقدس السماوي الإسلامي.

إن إسلاماً حضارياً قادراً أن يُشكل قوّة روحية للجماهير المُسلمة، لا بد له أن يستلهم الحس الوطني للكتلة المليونية، وذلك بإعطاء (الجامع) طابعه الوطني وتحريره من الوعظ والاجترار والتكرار.

فمُمْكنات الإسلام الروحية والأخلاقية والحضارية، تكْمن في بعث الهوية الوطنية وتجديدها، وعندما تصبح المسألة الوطنية الأساس وليس (الحاكمية والولايتية وتطبيق الشريعة) فإنه يغدو من المُمكن للعقل الإسلامي أن يقرأ فتوى (ابن تيمية) في تكفير التتار ليس بسبب (الياستهم) بل بسبب عدوانهم على الأمة، وتكفير الغرب ليس بسبب مسيحيته (صليبيته) بل بسبب عدوانه على الأمة وسرقة أموالها وثرواتها وتدمير هويتها القومية والوطنية، وتكفير الأنظمة ليس بسبب (علمانيتها أو علمانويتها) المزعومة، بل بسبب تفريطها بالأوطان، بالأرض، بالهوية، بحقوق الأمة والمواطن.

عندما يكون الوطن، الأرض، الهوية، الذاتية الثقافية الحضارية للأمة، هي الأساس في صياغة المشروع الفكري والسياسي، سيتمكّن الإسلاميون من إيجاد مجالٍ مشتركٍ مع أطراف الأمة، فالسماء لا تظلّلهم وحدهم بل تُظلّل الجميع، وللسماء وحدها حق تقرير مصير الجميع في اليوم الآخر.

إن ادعاء ملكية الله، تسمح على المستوى الضميري والأخلاقي للمدعين، أن يتحللوا من التزاماتهم نحو خلقه، فلا بد للإسلاميين من أن يُعيدوا النظر في صياغتهم للنظرية الأخلاقية، لا بد من إعادة اللحمة بين الديني والأخلاقي، لكي لا يكون أداء الواجب نحو الله، فرصة للتحلل من الالتزام الأخلاقي نحو المجتمع والآخرين، ومن ثم الانكفاء والانطواء والانغلاق المتمحور حول الذات[٢٩].

إن وطنية إسلامية جديدة، هي المدخل لمساهمة الإسلاميين في الحوار الوطني دون ألغام وسكاكين، وهي المدخل للتساكن والتعايش في إطار مجتمع مدني ممكن؛ وإرساء قيم حقوقية وأخلاقية وقانونية في مجتمع يحترم حقوق الإنسان وخياراته، سيفتخ الأبواب نحو ديمقراطية ممكنة، وممكنها يتأتى من استحالة تجاهلها، لأن تجاهلها يعني الهلاك للجميع للدولة والمجتمع. ذلك هو الخيار الذي تختتم فيه فصول «يثرب الجديدة» الممتعة، في كتاب قادر على إثارة كل هذه الأسئلة والحوار.

لكن الخطاب في «يثرب الجديدة» الذي توجهه إشكالية الدولة القهرية المستبدة وضرورة البحث عن الحوار مع كل قوى الاجتماع المدني لمواجهة عَسَفها وهيمنتَها الشاملة من جهة، وإشكالية الخطاب اليساري لنص «يثرب الجديدة» وهو يتحرى الموضوعية في تناوله للحركات الإسلامية، أدت بالكتاب، ليبدو وكأنه مرافعة في إدانة الدولة والبحث عن المبررات المشروعة للعنف (الجهادي) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، بدا الكتاب وكأنه دعوة لـ (الجهاديين) أن يعودوا إلى «أخوانتيهم المعتدلة» حيث فصول الكتاب بمجموعها تبدو دفاعاً حاراً عن «الاخوانية» التي أرغمها النظام القمعي على سلّ سيفها (الجهادي). وهذا ما دفعه إلى إنشاء نسقين معرفيين متمايزين (الاخوانية/ الجهادية) مُغفلاً الوحدة الابستمية اللاهوتية التي توحدهما، ووحدة الميتافيزياء الإسلامية التي توجه خطابهما السياسي.

بل إن الباحث ـ الذي قدَّم فصلاً ممتازاً عن التيار الإسلامي في تونس، تحت عنوان «راشد الغنوشي وحركة «النهضة» في تونس» (نحو حوار علماني ـ إسلامي) لم يقم ـ الباحث ـ بالاستثمار النظري لهذا التيار، رغم اعجابه المتحمس باطروحاته، ولعل سبب ذلك يعود إلى تلك المغامرة النظرية التي افتتح بها كتابه

«القطيعة الابستمولوجية» التي قادته للسكوت عن النقد الجذري الذي قدمته حركة «الاصلاح» للاخوانية.

ففي محاولته «تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس» يميز راشد الغنوشي:

١ ـ موقف التيار الجديد عن موقف الاخوان المسلمين بالتأكيد على عنصر «التدين العقلاني» ويضمنه.

٢ ـ النقد الجذري الصارم للاخوان، ومن هم على شاكلتهم، في فهم الإسلام باعتبارهم ممثلين للسلفية في هذا العصر، نقداً لا يرى في الاخوان غير كونهم أكبر عائق في طريق نهضة الإسلام «...»

٣ ـ إعادة الاعتبار للمدرسة الاصلاحية التي اجتهد الاخوان.. في الحطِّ من شأنها «...»

٤ ـ إعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات، فخلافاً للفكر السلفي الاخواني الذي لا يرى في الغرب إلا مدنية مادية منحلة متداعية إلى السقوط... نادى هذا التيار بضرورة الاستفادة من الغرب أيضاً في تنظيماته وثقافته وعلومه الإنسانية «...»

٥ ـ وفي مقابل اعتماد الدين الاخواني على المقياس العقيدي في تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر، اعتبر التدين العقلاني ذلك تهميشاً للصراع الحقيقي، إذ التقسيم الحقيقي ينبغي أن يكون على أسس سياسية واجتماعية، وطني، وخائن، ثوري ورجعي، فلاح وإقطاعي، إذ يمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً»[٣٠].

إن الباحث الذي يرى في حركة (النهضة) التونسية أحد الحلول الممكنة للأزمة، أو طرفاً في هذه الحلول، وأنها ليست تعبيراً عن الأزمة أو عن عودة المكبوت، ويدعو إلى الحوار مع خطاب حركة «النهضة» ومع مثقفها الوطني الشجاع: راشد الغنوشي[٣١] نقول إن الباحث الذي يحمل مثل هذا الرأي والتقويم الحماسي لهذا التيار لو أنه أدرج خطاب (النهضة) والغنوشي في منظومته المنهجية، وانطلق فعلياً من كونها «أعادت صياغة الحركة الإسلامية.. كحركة مدنية

نهضوية»[٣٢] لما كان خطابه حاسماً وقطعياً في افتراضاته حول التمايزات، ولما كانت حركة الاخوان تظهر بهذه الدرجة من براءة الضحية المغلوبة على أمرها، ولما كان خطاب الغنوشي أكثر نهضوية ومدنية وتنوراً في نقد الاخوانية من خطاب ـ الباحث ـ الذي ينتمي إلى صفوف اليسار الوطني الديمقراطي. بل إن المفارقة ستبدو أكثر غرابة في ذلك اللبس الذي يتخلل نظام الخطاب ومصدر هذا اللبس، نوسان الخطاب بين إشكاليتين توجه أسئلته وهما إشكالية الديموقراطية، والإشكالية الوطنية.

فكان يفترض منهجياً، أن يكون (الجهاديون) اليوم، هم المناط في تأطير الإشكالية الوطنية، وليس (الاخوانيين)!، حيث تقدم الحركات الإسلامية المعاصرة، بوصفها تعبيراً عن أزمة التحرر الوطني والقومي الذي قاده العلمانيون! وليس (الاخوانيون) الذين هم جزء من تاريخ الأزمة، وفق خطاب حركة (النهضة) والغنوشي.

لكن إشكالية الديموقراطية، تدفع بخطاب الكاتب لتبرئة الأخوان، ما داموا (معتدلين) وقادرين على التعايش، في حين أن تاريخ الأخوان، لا يستجيب لأسئلة الإشكالية الوطنية، التي يطمح النص لهيكلة خطابه حول أسئلتها!

إن كل الملاحظات الحوارية التي أثارها كتاب «يثرب الجديدة» لا يقلل من شأنه في أنه من أهم المباحث في الحركات الإسلامية المعاصرة، ومن أكثرها توغلاً في التعرف على موضوعها، وشفافية عن حس وطني مكتظ بحرارة التباسات الأسئلة التي ينتجها واقع الأزمة التي يريد النص أن يخترقها، فتخترقه، أن يتحقق بها، فتتحقق به، فإذا بالمتلقي أمام نص حي يصدم أفق انتظاره كقارئ، ليجره بقوة إلى معمعان الكتابة وهي تبحث عن ثغرة ضوء وسط كل هذا الظلام.

الهوامش:

١ ـ يكرر د. محمد عابد الجابري أن الهدف الثقافي لمشروعه التراثي الفكري، هو تحقيق استقلال الذات الحضارية للأمة العربية، معلناً أنه يستعير هذه الصيغة معدلة عن غرامشي الذي يتحدث عن ضرورة تحقيق الاستقلال الذاتي للطبقة العاملة.

٢ ـ د. سمير أمين: نحو نظرية للثقافة ـ معهد الانماء العربي ـ الطبعة الأولى ١٩٨٩ ـ ص٤٧٦.

٣ ـ يثرب الجديدة (الحركات الإسلامية الراهنة) ـ محمد جمال باروت ـ منشورات رياض الريس للكتب والنشر ـ حزيران يونيو ١٩٩٤ ـ ص١٣.

٤ ـ د. نصر حامد أبو زيد ـ الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته النظرية، سلسلة كتاب «قضايا فكرية» الكتاب الثامن، تشرين أول/ أكتوبر ١٩٨٩ ص٤٥.

٥ ـ المصدر نفسه ص٤٧.

٦ ـ المصدر نفسه.

٧ ـ يثرب الجديدة ـ ص١٤.

٨ ـ المصدر نفسه ـ ص١٦.

٩ ـ المصدر نفسه، ص٣٠.

١٠ ـ المصدر نفسه، ص٣٤.

١١ ـ أبو الأعلى المودودي (نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور) ـ دار الفكر، ١٩٦٩ ـ دمشق ـ ص٢٥٨ ـ ٢٥٩ ـ عن «يثرب الجديدة» ص٣٨.

١٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٤ ـ عن يثرب الجديدة ص٣٨.

١٣ ـ ....

١٤ ـ المصدر السابق ـ ص٣٥ ـ ٣٦.

١٥ ـ الموسوعة الفلسفية ـ بإشراف ازوزنتال. ب. يودين ـ ترجمة سمير كرم ـ مراجعة صادق جلال العظم ـ جورج طرابيشي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ كانون أول ١٩٨١ ـ ص٤٤٧.

١٦ ـ يثرب الجديدة ـ ص١٧١.

١٧ ـ المصدر نفسه ـ ص١٧١.

١٨ ـ معركة الإسلام والرأسمالية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٦٩ ص٦١ وانظر أيضاً: ١٠٩ ـ عن نصر حامد أبو زيد «الخطاب الديني المعاصر» مصدر سبق ذكره. ص٦٣.

١٩ ـ مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام ـ ط٢ (دمشق ـ مؤسسة المطبوعات العربية ١٩٦٠ ـ ص٣٦٤ ـ عن «يثرب الجديدة» مصدر سبق ذكره ـ ص١١٣.

٢٠ ـ يثرب الجديدة، راجع ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

٢١ ـ ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، ط،١ (بيروت: دار الطليعة ـ ١٩٧٩) ص ٣١ ـ ٣٢ ـ عن يثرب الجديدة ص١٤٣.

٢٢ ـ عن عبد الله حنا ـ الملامح العامة للحركة الإسلامية في سورية «قضايا فكرية» الكتاب الثامن، تشرين أول / أكتوبر ١٩٨٩ ص٢٣١.

٢٣ ـ المصدر نفسه، ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

٢٤ ـ فؤاد زكريا «العلمانية ضرورة حضارية» قضايا فكرية، مصدر سبق ذكره ص٢٧٣.

٢٥ ـ يثرب الجديدة، راجع فصل «حول مفهوم العلمنة الإسلامية ـ مقاربة ممكنة من ص٢٢٩ ـ ٢٤٥.

٢٦ ـ فؤاد زكريا «العلمانية ضرورة حضارية» مصدر سبق ذكره ـ ص٢٧٣.

٢٧ ـ د.سمير أمين ـ نحو نظرية للثقافة ـ معهد الانماء العربي ـ الطبعة الأولى ١٩٨٩ ـ ص٨٣ ـ ص٨٥.

٢٨ ـ المصدر نفسه ص٨٦.

٢٩ ـ برهان غليون ـ نقد السياسة (الدولة والدين) ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩١ ـ راجع فصل «من العلمانية إلى الثورة الأخلاقية» ص٣٣٨ ـ ٣٤٠.

٣٠ ـ الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ـ عن المرجع السابق ص٥٢٢ ـ ٥٢٣.

٣١ ـ «يثرب الجديدة» ص٢٢٧.

٣٢ ـ المصدر نفسه، ص٢٢٦.

حوار حول العلمنة، السلطة ـ إشكالية الديمقراطية[1]

آن الأوان لنقل الحوار من علاقة الصمم إلى علاقة الحوار:

■ هل بات مستحيلاً على الفكر العربي أن يشهد في اللحظة المعاصرة حواراً ما بين «الأصولي الإسلامي» و» العلماني» يستدرك ذلك الحوار الصمم إلى علاقة الحوار، وأن يتعرف كل منهما بشكل حقيقي ومباشر على الآخر خارج عقدة السيطرة والتسلط. فالحوار الندي المتكافئ، ما بين الخطابين الأيديولوجيين الأساسيين في الثقافة العربية الراهنة لن يمنع الخلافات المعرفية الأساسية ما بينهما، ولكنه سيتيح لهذه الخلافات أن تتحاور فيما بينهما على نحوديمقراطي وليس على نحو «تكفيري» تسلطي.

د. عبد الرزاق عيد:

□ إن الفكر لا يصنع تاريخه، بل إن تاريخ الفكر يكمن في تاريخيته ذاتها، أي ان الفكر هو بالمحصلة علاقة تشارط سببية مع سياقاته الواقعية ومرجعيتها الثقافية.

وبذلك يمكن القول إن استحالة الحوار اليوم بين الديني والعلماني، إنما هي نتاج الاستحالة في الشرط الواقعي ذاته. أي ان الواقع الذي ولد الضرورة التاريخية لهذا الحوار كف عن أن يكون واقع علاقة حوارية، ليغدو واقع علاقة تسلطية، وكأن حركة الزمن العربي تسير باتجاه ارتدادي، ارتكاسي، وهي تكتشف نفسها في حركة واقع اجتماعي لا يسير فيه صعداً سوى العنف والتسلط والإكراه. الفكر الذي يحقق ذاته في العلاقة الاجتماعية يشير إلى أن الزمن الذي شهد حوار محمد عبده وفرح انطون كان زمناً ناهضاً، واستحالة استعادة هذا الحوار تشير اليوم إلى زمن هابط، منحدر باتجاه الهاوية.

يجب بادئ ذي بدء الاتفاق على أنه لا قيمة للأفكار مهما كانت ثمينة، علمانية كانت أم دينية، قومية كانت أم طبقية، ما لم تتناسج في الوعي الاجتماعي، ففيه وحده وعبره تكتسب هذه الأفكار قوتها المادية.

ويجب الاتفاق على أن لاحياة سياسية بدون الحضور الكثيف والفعال للناس.

وان العالم العربي بمجموعه يفتقد إلى الحياة السياسية، ولا ينعم إلا بسلطات سياسية لم يستشر أحد، أصولياً كان أم علمانياً، في شرعيتها.

إن ابتعاد الكتلة الأساسية من المجتمع عن ساحة الفعل السياسي يجعل من كل الأفكار، مهما كانت تتمتع بتماسك في منظومتها العلمية أو المعرفية أو المنطقية، مفاهيم ترفرف في فراغات التاريخ والوعي، ما دامت الأغلبية الشعبية مستبعدة مهانة مذلة. فلا معنى للثقافة بكل ما تنطوي عليه من تيارات فكرية دنيوية كانت أم دينية عندما يفقد الإنسان إلى ما يشبع حاجاته العضوية. وعندما تكون لقمته مغمسة بالذل، فالثقافة توجد حيث يوجد الإنسان المتحرر من ضرورات الحاجات الغريزية.

إن عثار الخطاب التقدمي بشقيه القومي واليساري في إيجاد لغة تخاطب المجموع الشعبي، إنما هو تعبير عن العثار الشامل لحركة التحرر الوطني العربية.

فالخطاب القومي الشعبوي التقليدي المهيمن، بكل خصائصه الفلاحية والمدينية الهامشية التافهة، لم يتمكن من طرح العلمنة إلا بمثابتها نزعاً للقيم الأخلاقية والروحية للضمير الاجتماعي، والعقلنة بمثابتها تعقيل للجماهير بتطويعها لعبادة خالق جديد وهو النظام التوليتاري، وادخال تسبيحات جديدة مغايرة وهي الشعارات التي لم تُبرهن على مصداقيتها في وعيّ المواطن العربي إلا باعتبارها ديناً جديداً تعسفياً قاهراً لا يترك فرصة طويلة للاقتصاص. فالقيامة الآن وللتو، حيث دخلت الآخرة في حياة الفرد العربي وفق الديانات الجديدة، لنظامه السياسي، فدخل المجتمع في متاهات العنف الطائش وهو يشهد حالة من التفكك على أنقاض وحدته، والتحلل على أنقاض اندماجه، حيث التنافر والتباغض بديلاً للتضامن والتراحم. والظلامية والجهل بديلاً للعلم والتنور. لقد قوضت منظومة القيم الاجتماعية التقليدية، بكل ما تنطوي عليه من عناصر انسجام الوحدة الاجتماعية والثقافية والروحية للمجتمع دون إحلال منظومة قيم نوعية بديلة قانونية ومؤسساتية ودستورية متحضرة، فأصبحت لغة العنف والعنف المضاد هي السائدة، فغاب الحوار والسجال والصراع، في إطار وحدة الثقافة بشتى وجوه تنوعها وتعددها، ليحل وعي إرهابي لا يقبل إلا بصيغة الحوار التصفوي سبيلاً، ليس على مستوى الجماعات والشرائح والقوى التي يضمها المجتمع بل وفي داخل الجماعة والشريحة والقوة الاجتماعية ذاتها.

فالتيارات الفكرية القومية منها والدينية والماركسية في مجتمعاتنا عاجزة بذاتها عن

الوصول إلى علاقة حوارية قادرة على اضفاء الحد الأدنى من التناغم والانسجام على مشروعها الفكري، فالعنف والعنف المضاد يخترق كياننا الاجتماعي بكليته الشاملة.

د. محمود عكام:

□ المبدأ أولاً حوار، والحوار منهاج وما من إنسان اتخذ له مبدأ أو تبنى مذهباً إلا وهيأ لحوار مفتوح له تطميناً لنفسه ودعوة لغيره. ولا يعدو المسلم (لا أريد أن أقول الأصولي الإسلامي) ـ كما جاء في السؤال ـ لأنها تسمية مترجمة عن تصور غربي لبعض المسلمين وربما لا نتفق وإياهم في اطلاق هذا المصطلح عليهم. وقد يكون في رأيهم قياساً على أصوليين غير مسلمين) ان يكون من مشمولات هذه القضية حين يكون ملتزماً. أعني أنه ينطلق في حديثه وسلوكه من تصور شامل للحياة. وهنا أحب أن أسجل رفضاً لمصطلح «العلماني» مقابلاً لـ «المسلم» ذلك إني اربأ بالمسلم مجانباً لمادة (ع ل م) مهما كان تركيبها ووزنها الصرفي واللغوي. اللهم إلا إذا أريد لها مضموناً لا يتناسب ودلالتها الأصلية، أو المجازية التي ترتبط بالأصلية لعلاقة أساسية. أو كانت ذات دلالة مخصوصة مظروفة بوقت تختلف معطياته وسماته عن الظرف الذي نطرحها فيه أو وضعت في مواجهة طرف تغيّر بعدها هذا الطرف وأبدل به طرفاً لا يشبهه ولا يماثله. فالعلمنة في الغرب موقف لا يمكن تبنيه في الشرق لعدم وجود مقتضيات مماثلة وبواعث مشتركة، لأنها كانت في مواجهة دين يختلّف شمولاً وصحة عن الدين الإسلامي الحنيف.

أعود للقول: إذا كان صاحب المبدأ يسعى للحوار فالمشكلة إذن وهمية من حيث الإرادة والتبني وقد تغدو حقيقية يوم تتعلق بالصيغة والأسلوب بعد الوجود أو الإيجاد وهنا يكمن البحث ويجدر التأمل، وعلى مَنْ بيدهم زمام الأمر أن يراعوا ذلك.

نظرية «الحاكمية» في الإسلام:

■ يواجهنا الخطاب الأصولي السائد بنظريته عن «الحاكمية» في الإسلام والتي تشكل الأساس النظري لمفهوم «الدولة الإسلامية» في هذا الخطاب. وبغية الاتفاق على دلالة المصطلحات فإننا نعني بـ «الحاكمية» ما يدل عليه مصطلح l,autorite وبالسلطة ما يدل عليه مصطلح Le Pouvoivr ولعله من المفيد الإشارة إلى أن «أبو الأعلى المودودي»، أمير الجماعة الإسلامية في الهند، هو أول من صاغ هذه النظرية على نحو منظومي،

كنظرية «الإسلام في الحكم»، ويمكن التأكيد أن مفهوم «الدولة الإسلامية» في الخطاب الأصولي السائد بشقيه، السني والشيعي، هو تنويع على نظرية المودودي. فإلى أي حد تمتلك فيه هذه النظرية نصاباً يسندها في تاريخ الفكر العربي ـ الإسلامي نفسه. وبمعنى آخر يبدو المودودي في مفهومه لـ «الحاكمية» وكأنه يستعيد على نحو دقيق نظرية «الحق الإلهي» الأوروبية، فيواجهها بنيوياً بما يصفه بـ «النظرية الديمقراطية» نظرية الإسلام للحكم متطابقة حقاً مع «النظرية الثيوقراطية» التي يراها المودودي أقرب إلى الإسلام؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ ربما يمكن القول أن Le Pouvoivr و L'autorit بالدلالة المصطلح عليها بالحاكمية والسلطة كانت في حالة تطابق في المرحلة الإسلامية الراشدية، حيث دمجت بين البنية الاجتماعية لمجتمع البداوة ببعض سماته «الديمقراطية» مع العقيدة الإسلامية في لحظة انطلاقتها الثورية الأولى، فتوحدت الصيغتان في شخصية الخليفة الراشدي إلى حد كبير. وما كادت هذه المرحلة أن تنقضي حتى دخلت في حالة من التناقض حتى يومنا هذا، وليس لها أن تتطابق لا في صيغة حاكمية الفقيه ولا في سلطة الحاكم المدني. فحالة التطابق هذه هي مطمح البشرية الأقصى، وذلك لا يمكن أن يتحقق إلا عندما يتحرر المجتمع من الدولة ذاتها، أي في المجتمع الذي يزول فيه صراع الطبقات، وتتحقق فيه الاشتراكية بمثابتها الحرية المجسدة فعلاً.

د. محمود عكام:

□ كان يمكن للأطروحة أن تكون على الشكل التالي: كيف يرى المسلم «الحكم» وماذا يعني حين يردد «الحاكمية لله» و» السلطة» وأين يكمن تصوره حين تصنف الأوضاع السائدة إلى ثيوقراطية وديمقراطية عندها نجيب:

إن المسلم يعلن ولاءه المطلق لخالقه وانقياده له في جو حر وبقدر متكافئ من الدعم لكلا الطرفين أو الأطراف حين يتعدد المتحاورون، أو على الأقل أن لا يوقفوا المبادرة أو يمنعوها حين تنبعث صادقة من أولئك وهؤلاء فاستقبال النبي محمد صلى الله عليه وسلم عديّ بن حاتم وحواره معه وتهيئة السبل الملائمة للحوار من تكريم صادق وبشاشة واضحة صورة لا تغيب عن بال المسلم في كل وقت

وزمان. ورعاية المأمون، الخليفة العباسي، لحوارات كثيرة بين عقائد مختلفة «ايديولوجيات» واتاحة الفرص الوافية للجميع للتعبير عما في مكنوناتهم واقعة أكيدة في كتب التاريخ وسجلات الشخصيات المسلمة، وسوى ذلك من المتماثلات مبثوث وافر في المصادر والموسوعات. والذي نريده ونحن نذكر هذا أن لا تصدر الأحكام دون حوار واضح بيِّن الموضوع والاتجاه والمصطلح والنتيجة. ولا حاجة بنا إلى موقف تنفيذي مباشر تختصر فيه الشروط المخففة والظروف القاهرة، تلك التي تؤخذ بالحسبان حين يكون المنفذ على أرض مطمئنة وفي وضع آمن.

ونلفت النظر أيضاً إلى ضرورة استمرار البحث عن صيغ الحوار وضرورياته كيفما اتفق لأحد الأطراف أن يكون: إن في حال الضعف أو في حال القوة، وسواء أكان من أصحاب السيادة والسلطان أم من أهل التبعية الوصفية والاذعان.

فمسألة الحوار مسألة إنسانية معرفية (انتربولوجية) بحتة وعلامة على مدى تقدم الإنسان في سلم المصدر الصناعي المشتق منه. وإذا ما غاب الحوار عن أرضٍ حل بها الدمار وما الأمثلة في بلادنا العربية بقليلة فحلبة لبنان شاهد القرن العشرين !!!

ومتى ما ثبت له بالنقل القائم على العقل وبالعقل المعتمد على النقل أمرٌ واردٌ عن ربه التزم مضمونه وترجم مكْنونه وهذا ما نقصده بالحاكمية بشكل موسع ومنها ينبثق معنى «الحاكمية» الخاص. وحين تمارس السلطة فلا بد من انسجامها مع هذا المفهوم للحاكمية وعلى الإنسان أن يبحث بعقله وبِما أوتى من قوى فكرية لتحقيق التناغم «الهارموني» بين ولائه المطلق لله عزَّ وجلَّ القابع في داخله وبين بقية تصرفاته الصادرة عنه ليتحد توجهاً وهدفاً وسلوكاً. وفي رأيي أن الثيوقراطية والديمقراطية عمليتان تقومان على مصادر التفكير إلى حد ما فواحدة تأخذ بالأبصار إلى «فوق» لتشغل الناس عن فعلتها «تحت» وأخرى تدير الأبصار إلى «تحت» لتفعل فعلتها «فوق» ولا علاقة للإسلام بهما إنهما نظريتان متقابلتان خاضعتان لظرف وشرط زمن خاص جداً. وفي الإسلام حسناتهما معاً.

ومجمل ما يمكن قوله في هذا المجال بالنسبة للإسلام سنيه وشيعيه أن الطريق إلى الحكم والاستمرار فيه ـ وإن اختلفت الصيغ والأشكال ـ منوطتان بمدى مراعاة شرع الله عزَّ وجلَّ من قرآن وسنة وشريعة ـ على عموم كبير بالثانية ليدخل الفرقاء

جميعاً ـ سيما أن الثقة بهما معاً أمرٌ كرسته عقول ناضجة موثوقة في نظر عامة المسلمين وتجربة ناجحة استمرت زمناً ليس بالقصير حين تقاس أعمار الأمم.

وليس بالضروري ـ بناءً على ذلك ـ تصنيف الوضع الاسلامي تحت إحدى العبائر أو المصطلحات التي لفظها مجتمع آخر ما دامت هذه الأخيرة ولدت خاصة ولم تكن قواعد عامة رصدها المفكرون والفلاسفة عن سلوك إنساني بحت «انتربولوجي». وما يؤكد كلامنا هذا حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيه: «يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي الله عنه وتابع؟! قالوا: يا رسول الله الا نقاتلهم؟ قال: لا ما أقاموا فيكم الصلاة» ـ رواه مسلم ـ انظر «باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من كتاب «رياض الصالحين» للإمام النووي.

وكما ورد في حديث آخر وفي نفس المرجع «أن الصحابة بايعوا النبي صلى الله عليه وسلم على أن ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان وعلى أن نقول الحق إينما كنّا لا نخاف في الله لومة لا ئم» ـ رواه البخاري ومسلم.

ـ فالشعب رقيب في التطبيق بعدما بذل جهده في التسليم والتنقيب في أن يكونا تطبيقاً محتملاً لنص شرعي صحيح ثابت. فأين إذاً المقارنة بينه وبين «ثيوقراطية» لا تخضع لتفسيرات عقلية أو بين «ايل ميلكو» التي لا تعرف الاستقلالية بنصوصها بل تبقى سراً غامضاً يفسره الكهنة بالشكل الذي يرغبون دون إراءة العلاقة بين التفسير والمفسر والمفهوم والنص.

بنية المجتمع الشرقي الاستبدادي، وتفسير العلاقة بين الحاكمية والسلطة:

■ إن الحاكمية أي الـ L'autorit في الخطاب الأصولي هي لله في حين أن السلطة أي الـ Pouvoivre هي عملياً لـ «للفقيه». ويستمد «الفقهاء» سلطتهم من حق فوَّضهم الله به. ويتحول فيه الحاكم الإسلامي مباشرة إلى نوع من «نائب الحاكم الأعلى». من السهل هنا استقصاء الطابع الشرقي لهذه النظرية. فالسلطة في الدولة الشرقية الاستبدادية تحكم دوماً بواسطة تفويض من «حاكمية» «إلهية» هي «ايلو ميلكو» أو «الله الملك» أو «ايل» أو «الله». في حين يتولى «الكهنة» تطبيق هذه الحاكمية. ألا تجدون معي في أن العلاقة ما بين الحاكمية والسلطة في الخطاب الإسلامي في استعادة، على نحو ما، لهذه العلاقة. وبالتالي فإن بنية المجتمع الشرقي الاستبدادي هي التي تفسرها؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ أما أن بنية المجتمع الشرقي الاستبدادي هي التي تفسر استبداد السلطة المفوضة من حاكمية إلهية، فإني أرى أن بنية المجتمع الشرقي الاستبدادي تؤكدها وتبرهن على خصوصيتها المحلية. لأن المعادل الغربي لهذا التحالف يتمثل في وحدة سلطة النبلاء مع حاكمية الاكليروس في المجتمع ما قبل الرأسمالي، حيث يغدو الشعب بكل فئاته وشرائحه طبقة ثالثة. وهذا التوصيف ساد في زمن الثورة الفرنسية.

وربما يصلح هذا التوصيف لمجتمعاتنا العربية حتى في اللحظة الراهنة، حيث يغدو الشعب بكل شرائحه طبقة ثالثة، أمام التحالف القمعي لسلطة الطغم المالية غير النبيلة (البيروقراطية والطفيلية والكومبرادورية)، مع الاكليروس الجديد المتمثل في منظماتها ومؤسساتها الحزبية والإعلامية والثقافية التي تغتصب عقل الفرد اغتصاباً دون أن تعنى اطلاقاً بدرجة استجابة هذا العقل للقناعة والاقناع، وإلا العقاب لن يؤجل إلى يوم القيامة التي كان يهدد بها الاكليروس.

■ من الصعب على المرء أن يوافق على أن نظرية «الحاكمية» في الخطاب الأصولي السائد هي نتاج نوعي لمفهوم الاسلام وتجاربه في الحكم. فالقطيعة ما بين هذه النظرية وما بين الخطاب الإسلامي التنويري (عبده، الأفغاني، الكواكبي، سيد أحمد خان.. الخ) تكاد أن تكون بنيوية، وبمعنى آخر لا يشكل الخطاب الأصولي السائد وريثاً للخطاب الإسلامي بقدر ما يشكل انقطاعاً ضدياً عنه، كيف تنظرون إلى ذلك؟

ثم اسمحوا لي بالقول ان الاسلام لا يمتلك نظرية في الدولة، بل تجربة في الدولة، ولكن مؤقتاً يمكن قبول امتلاك هذه النظرية بوصفها تعميماً للتجربة واستقصاء لأنظمتها، إلا أن هذه النظرية تغدو في هذه الحالة نظرية اجتماعية خاضعة للتغير ومعاودة النظر ومحددة تاريخياً وليس كنظرية معطاة إلهياً؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ إنني أوافق معك على أن هناك قطيعة بنيوية بين الخطاب الإسلامي الماضي وبداية هذا القرن، والخطاب الأصولي الراهن. فالخطاب الأول حواري قائم على مبدأ التعايش القائم على القبول بمبدأ التعددية داخل الثقافة العربية ذاتها، والخروج بصيغة النظام السياسي الذي ينطوي على النموذج الديمقراطي الغربي وقد أعيد انتاجه في صيغته العربية الإسلامية،

حيث كان المنورون الأوائل يجدون الفتوى الإسلامية لإضفاء الشرعية على تقبل الشعارات التقدمية التي أطلقتها الثورة الفرنسية، وبذلك فقد كان يعبر عن حالة فتوة تاريخية ناشطة وحيوية للمجتمع العربي الطامح للتحرر والتقدم والتمدن، فبمقدار ما تبرز التطلعات التاريخية الكبرى للأمة بمقدار ما يزداد الجانب الدنيوي في الدين، حيث يبرز الدين كقوة روحية دافعة باتجاه التقدم والخروج من أفق العزلة والدروشة وانتظار الخلاص الرباني.

أما عندما تدخل الأمة والشعب ملكوت الهزيمة والانحطاط والقمع، ويستحيل الخلاص الدنيوي، فلا يبقى أمام الروح المطحونة سوى أن تتوجه بنفثات روحها المقهورة إلى السماء منتظرة الانصاف الإلهي. وذلك هو الفضاء الاجتماعي والثقافي والروحي الذي يتحرك فيه الوعي الأصولي اليوم، فلا خيار أمامه سوى الانسحاب من العالم الملوث إلى عزلة يقينياته الكبرى أو إشهار سلاحه في وجه المجتمع الذي فقد اجتماعيته، أي انسانيته.

أعتقد أن الإسلام ليس مطلوباً منه نظرية في الدولة أو تجربة في الدولة، فهو ككل عقيدة يطمح للتنظيم الأخلاقي والروحي للمجتمع، «فالناس أعلم بشؤون دنياهم» كما يقول الحديث الشرف.

وكل دعوة للإسلام، ليكون له وظيفة سياسية، إنما هي إساءة لجوهر رسالته الأخلاقية، فالدولة بمثابتها دولة هي قوة قهرية بالضرورة، لأنها أداة قمعية أو توازنية في أرقى حالاتها المدنية، فلا يجوز للدين أن يتنزل من علياء مثله الروحية والأخلاقية ليتحول إلى أداة قمعية بيد سلطة طبقة من الطبقات أو حالة توازنية بين المصالح الذئبية التي ينتجها المجتمع الطبقي.

والتاريخ يبرهن لنا أنه كلما تم اللجوء إلى الوظيفة السياسية للدين، كلما تمت الإساءة إلى رسالته الأخلاقية المنظمة لروحية الكيان الاجتماعي. وأظن أن تاريخ الدولة العربية والفارسية والتركية إنما هو تاريخ الانتهاك المنظم للمثل والقيم الإسلامية.

د. محمود عكام:

□ على ضوء ما أسلفنا لا أعتقد أن هناك قطيعة بنيوية بين الأشكال القديمة وشكل (عبده، والأفغاني، وسيد أحمد خان) إلا إذا كنت ـ يا سائلي ـ تفترض الشكل

السابق شكلاً وحيداً أفرزه النص الأصلي ولم يعد قادراً على تقديم غيره وهذا لا نعتقده نحن بدورنا. وأين الخلاف البنيوي بين كل الأشكال المسلمة ماضياً وحاضراً إذا كان الجميع يسعون لتفسير نصوص تتعلق بالحكم والحاكمية والسلطة هذا إذا استثنينا قديماً «ابن كيسان» كما نقل عنه الغزالي، وعلي عبد الرازق حديثاً اللذين رفعا علاقة قائمة بين النصوص الأصلية الإسلامية وبين السياسة من سلطة وحاكمية. وعلى كلٍ فقد سمعا كلٌ في ظرفه ووقته رداً قاسياً واعتبرا في احسن أحوالهما مجتهدين مخطئين، ولم يختلف في هذا الحكم عليهما حتى الأفغاني وعبده وسائر رواد مدرستهما.

وعلى هذا فهل يمكن أن يكون ما طرحه السائل في السؤال مقبولاً حين قال: «إن الاسلام لا يمتلك نظرية في الدولة وإنما يمتلك تجربة» وأنا أقول إنه يملكهما معاً، يملك النظرية بأطرها العامة ويسمح للعقول بل يدعوها لممارسة دورها في الترجمة والتطبيق والتنفيذ بصيغ متعددة تتفق في الأهداف والجذور وتتحد في التصورات والمنطلقات ويكفي لتحقيق ذلك أن يكون القرآن والسنة أساساً استنادياً في إقامة الدولة واستمرارها ومنطلقاً في استنباط النصوص الدستورية والإدارية وهذا ما وحد الدول المسلمة المتتالية وجعلها تحمل رغم كل الاختلافات الشكلية اسم الإسلام عنواناً مشتركاً بينها والحمد لله على سعة الإسلام العظيمة.

الربط بين العلمانية والدين:

■ إن نظرية «الحاكمية» بالمعنى الذي يستعيدها فيه الخطاب الأصولي السائد تقترح شكل «دولة إسلامية» تخطاه العصر وتجاوزه تماماً وقد أثبتت التجربة أن الدول الدينية هي من أكثر الدول انتهاكاً لمبادئ الدين السامية والأخلاقية. في حين أن الدين أكثر احتراماً وهيبة في الدول العلمانية. يخطئ الخطاب الأصولي كثيراً عندما يربط حتماً ما بين «العلمانية» والعداء للدين، فليس «العلماني» بالضرورة لا ديني، بل ان «العلمانية» في أساس منطقها تكفل لجميع العقائد بما فيها العقائد الدينية حريتها الكاملة ومزاولة مبادئها. الا يمكن في هذه الظروف الدعوة إلى تكوين مسلمين علمانيين، لا ترتبط مواقفهم العلمانية بالإلحاد مثلاً؟ وبمعنى آخر أليس ممكناً للمسلم أن يزاول عقيدته الدينية في دولة تقوم على فصل الدين عن الدولة؟ تصور واقعي وضعية الإسلام في إنكلترا مثلاً ووضعيته في السعودية؟ ان الاسلام أكثر حرية في باريس أو لندن منه إلى جدة؟ والصحافة الإسلامية

تصدر حرّة تماماً في لندن أو باريس في حين أنها خاضعة لـ «الرقيب» في الدول الإسلامية؟ أريد أن أقول أن حرية الإسلام تكمن هنا في علمانية تصون هذه الحرية قانوناً وعملاً؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ ان نظرية «الحاكمية» في اقتراحها شكل «الدولة الاسلامية» ليست مسألة تخطاها العصر، بل هي لم توجد في الماضي أصلاً، إنها ممكنات ينتجها ذهن فقهي، ولم يختبرها الواقع يوماً، فحتى الخلافة الراشدية لم تكن أكثر من لحظة تاريخية انتجت وعياً مطابقاً لزمنه، فمنذ أن خرج العرب من بداوتهم الفطرية الأولى المشبعة بحس البداهة القائمة على نظم العرف وقواعد السلوك التي تلغي الفاصل بين الحاكم والمحكوم، حيث مبدأ الشورى والاستئناس بالرأي الآخر. أقول منذ الخروج من لحظة الفطرة الأولى «والاسلام دين الفطرة» كما يقول الحديث الشريف، حتى دخل في مرحلة بناء الدولة، ومنذ دخوله مرحلة بناء الدولة الأموية استخدم الاسلام كأداة ايديولوجية اعلامية بيد الدولة كجهاز للسيطرة والقمع، أما الإسلام بمثله الفعلية فقد احتل ساحة الوعي الاجتماعي المعارض حيث تحول إلى وسيلة فعالة في انتاج سلطته المضادة أي حاكميته التي كان يمكن أن تسهم في خلق حالة التوازن بين الشعب والسلطة.

فالإسلام، والحالة كهذه، ينبغي أن يكون أداة الرقابة الأخلاقية ضد الفساد والانحلال في المجتمع المدني، حيث يعبر عن ضمير وعي الناس الاجتماعي الذين لم يسنح لهم التسلح بوعي ثقافي يخولهم امتلاك منظومة ثقافية أخلاقية مستقلة، وعندما يطمح الأصولي للحلول محل المجتمع المديني، فإن الدين يكف عن أن يكون ديناً، ليتحول إلى مذهب دنيوي بشري.

د. محمود عكام:

□ لم يتخط عصرنا ـ يا سائلي ـ الدولة الإسلامية، وما أظنك بمعزل عما حدث في دولة كبيرة تُسمى إيران فهي صيغة من الصياغات الإسلامية، أساسها الإسلام ودستورها مُستمد منه وأحيلك عليه لتقرأه، بل لم يتخط زمنياً حتى «الدولة الدينية» بالمعنى العام، والأمثلة كثيرة في مصنف الأمم المتحدة ولا أعرف حتى الآن سر الجهل هذا أو التجاهل؟!!

ومن ناحية أخرى أراك ترى الدين منتهكاً في «الدولة الدينية»، وما يهمني منها الإسلامية أشد منه في الدولة العلمانية فهلا أثبت بأمثلة على هذا الانتهاك؟! وأما احترام الدولة العلمانية (وحيثما ورد هذا المصطلح نذكره على سبيل الحكاية وإلا فلي منه موقف آخر وقد ألمحت إلى بعضه في مناقشة الاشكالية الأولى للأديان فلا يغرنك منها صور باهتة ودعاية ساذجة، وهل يحترم الأديان من أباح اللواطة مذهباً والجنس الإباحي مبدأ والدعاية الملوثة وسيلة لديمقراطية مزيفة؟!! بل ما بالك به يمنع الآذان والصلاة ويسمح بالروك، سل عن ذلك إدارة المساجد في باريس ولندن وقد أعجبت بهما؟!!

أخيراً، كيف تريد للمسلم أن يتخلى عن جزء أساس من دينه وشريعته وهو ينأى عن السعي لقيام دولة إسلامية ليسعى بالمقابل إلى إقامة دولة باريسية أو لندنية؟!! «أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير».

شكل السلطة الذي يحقق للإسلام المعاصر حريته:

■ ما هو شكل السلطة أي الـ Pouvoir الذي يحقق للإسلام المعاصر حريته. هل هو شكل «الدولة الدينية» التي يشيدها «الفقهاء» أم شكل الدولة العلمانية التي يتساوى فيها الجميع وتزاول فيها العقائد حرياتها، في الآن الذي تسمح فيه بحرية الاصطراع الديمقراطي ما بين العقائد؟ وبمعنى آخر إن الماركسيين والقوميين والعلمانيين والديمقراطيين والليبراليين والمتنورين يشكلون جماعات بشرية واسعة في البلدان الإسلامية، وهؤلاء هم أكثر ضمانة لحرية المسلمين في مزاولة عقيدتهم من ضمانة الدولة الدينية لهم بمزاولة آرائهم.. وبالتالي فإن المخرج العلماني الديمقراطي هو مخرج ينسجم مع مصلحة الجميع؟ وإلا فإن مجازر التسلط وهدر الدماء هي البديل؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ إن الدين لا يمكن أن يدخل في حالة تطابق مع السلطة إلا عبر تبعيته للسلطة الزمنية التي يغدو مفتياً لآثامها وقمعها.

الدين لا يمكن ـ فيما أرى ـ إلا أن يلعب دور L'autorit، أي الحاكمية التي يحتكم إلى معاييرها الأخلاقية التي تتصف بصفة خالدة. فاللصوصية والقتل والكذب كانت وتبقى تعبيراً عن الجانب الانحطاطي في البشر وفي كل الظروف

التاريخية، أي أن هناك قيماً خالدة تتبدل في محتواها الملموس لكنها تبقى محافظة على خلود جوهرها، وذلك هو مجال الدين.

بينما السلطة هي دهرية بالضرورة لأنها تتصل بالشروط الزمانية والمكانية للبشر، ولا يجوز للدين أن يكون دهرياً، وإلا تخلى عن جوهره المتعالي الذي يحتكم إلى المتنزه فيه عن شوائب علاقة البشر بالتاريخ الواقعي المعاش والمباشر، وما يتصل بالمعاش من معايير تتصل بسنة الخلق وهم يعيشون توتر الوجود بين قطبي الخير والشر.

د. محمود عكام:

□ حين نذكر الإسلام نذكره مستوعباً وليس العكس فهو الإطار الجامع لشتات الآخرين وهكذا نريده، وضمن حدوده العامة ـ أو ما يعبر عنه فقهاؤنا بالنظام العام ـ تزاول الحريات والمبادئ والديانات فـ «لا إكراه في الدين» آية في القرآن تطبق أول ما تطبق عندما يحكم الإسلام و«قولو للناس حسناً» آية أخرى تستوعب بحروفها وكلماتها الجميع وحديث النبي صلى الله عليه وسلم، الناس مّن آدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى» أمر لا يغيب عن بال القائمين على تسيير الدفة في الدولة المسلمة.

أليست أميركا دولة علمانية في رأيك إذن فأخبرني عن حياة الزنوج فيها؟!! أوليست انكلترا دولة متقدمة في مضمار العلمانية على حد قولك ـ وأنت الذي تستشهد بلندن كثيراً ـ إذن أخبرني عن دعمها الكبير «للآيات الشيطانية» متجاوزة بذلك شعور آلاف من المسلمين هناك؟!!

وفي المقابل نجد أن القرآن الكريم يقول لأتباعه: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» فمن الشامل والمشمول أخيراً» دعني أنصحك ببيت شعري يقول قائله:

إن الأفاعي وإن لانت ملامسها   عند التقلب في أنيابها العطب

إن الإسلام شكّل فريد في دولته وسياساته واقتصاده أراه ولولا ذلك ما كنت مسلماً، لن أقول عنه دولة دينية فأنا أخاف من بقايا صور مركبة للمصطلح، ورثتها دولة حملت الصليب زوراً، ودخلت أراضي ليست بأراضيها عدواناً أو دولة أعدت محاكم كبيرة فتشت من خلالها عن كل إنسان يحمل بين جنبيه ضميراً حراً فأبادته.

أما الإسلام فيقول خلف بن المثنى عن شموله وديمقراطيته (والديمقراطية هنا على سبيل المشاكلة): شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم في الدنيا علماً ونباهة وهم الخليل بن أحمد صاحب النحو (وهو سني) والحميري الشاعر (وهو شيعي) وصالح بن عبد القدوس (وهو زنديق ثنوي) وسفيان بن مجاشع (وهو شعوبي خليع ماجن) وحماد عجرد (وهو زنديق شعوبي) وابن رأس الجالوت (وهو يهودي) وابن نظير المتكلم (وهو نصراني) وعمر بن المؤيد (وهو مجوسي) وابن سنان الحراني (وهو صابئي). وكلهم في رعاية إسلامية إنسانية. فهل عرفت لذاك شبيهاً وهل أنت باقٍ على قناعتك - يا سائلي - بأن العلمانية شكل يستوعب الجميع؟!! أم عدلت؟ على كل هذا من شأنك فلا تؤاخذني فقد أردت الملاطفة. وأختتم الحوار بقول غوستاف لوبون: «إن الأمم لم تعرف فاتحين راحمين متسامحين مثل العرب ولا ديناً سمحاً مثل دينهم» - للاستزادة والاطلاع انظر كتاب «من روائع حضارتنا» - للدكتور العلامة المرحوم مصطفى السباعي*.

الإسلام هو تراث حضاري:

■ ليس «الإسلام» مجرد «قرآن وسنة» وحسب، بل أساس تراث حضاري أسهمت في تكوينه ثقافات وحضارات شعوب متعددة أنتج استيعاب «الإسلام» له، في فترة تاريخية ما شيئاً نسميه الحضارة العربية - الإسلامية. ان انتماء سلامة موسى أو مكرم عبيد للاسلام بهذا المعنى ليس بأقل من انتماء المودودي نفسه له. أريد أن أقول أيضاً ان الإسلام بالنسبة لنا نحن العلمانيين سواء كنا ماركسيين أم قوميين أو ليبراليين أم ديمقراطيين هو تراث حضاري ننتمي له وتناسج في وعينا على نحو ما. لماذا يصر الخطاب الأصولي على تقديم الإسلام في صياغات فئوية محددة تدعي أنها تمثل الإسلام الصحيح، ولا تعتبر نفسها مجرد صياغة من الصياغات - الإسلامية وبمعنى آخر ان الحقيقة الإسلامية واسعة. وقد اتسعت بالماضي لكي تشمل شبلي شميل وفرح انطون وقسطنطين زريق ومكرم عبيد وسلامة موسى وفارس الخوري المسيحيين بصفتها وعاء حضارياً فما الذي يتناقض مع مبادئ الإسلام في إطار هذه الحقيقة الواسعة؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ إن إصرار الخطاب الأصولي على تقديم نفسه باعتباره ممثل الحقيقة الإسلامية، إنما هو تعبير عن حالة التفكك والتشوه التي دفعت بالثقافة على يد

الفئات الوسطى التي دفعت بالمجتمع إلى تفتيت وحدته الاجتماعية والثقافية على الرغم من كل ادعاءاتها أنها صاحبة مشروع قومي.

لقد حولت السلطة العربية الثقافة.. باعتبارها رافعة وحدة الحياة الاجتماعية ولحمتها إلى ايديولوجية اعلامية شعارية تقديسية للسلطة الزمانية، والايديولوجيا كما نعرف ليست إلا أحد عناصر الثقافة، وبمقدار ما تتعدد الايديولوجيات وتتفاعل وتتصارع وتتحاور بمقدار ما تغتني الحياة الثقافية وتتجدد وتتطور. بيد أن تعميم ايديولوجيا السلطة بوصفها الثقافة الوحيدة للمجتمع انما هو تدمير حقيقي للثقافة ليس بمستواها الفكري فحسب بل ومجمل الممارسات وقواعد السلوك والأعراف والعادات والتقاليد فالسلطة عندما فرضت ايديولوجيا ذات البعد الواحد قوضت الثقافة الاجتماعية بوصفها كلية اجتماعية إلى أحد عناصرها الايديولوجية. وهذا العنصر انما يعبر عن وعي ومصلحة شريحة واحدة، ولا يمكن للعنصر أن يحل محل الكل دون تقويضه والعجز عن أن يكون بديلاً له. ذلك هو مدخل التعصب المذهبي، وادعاء احتكار الحقيقة، ورفض التعايش والحوار. ومن ثم هيمنة العنف وتصفية الآخر الذي لا يتفق بالرأي، وبالمحصلة فإن ذلك سيقود إلى تصفية الثقافة ذاتها وانتحاراً للعقل.

د. محمود عكام:

□ يحرص علماء المنطق على تعريف الأشياء بحدود تضمن دخول مفردات النوع الواحد تحتها وتخرج ما يغايرها في ماهياتها والسائل الكريم يحاول استخدام أجناس بعيدة لا يحتملها الحد وهذا ـ كما يقول المناطقة ـ معيب عند أهل النظر، ليس الإسلام قرآناً وسنة فقط هذا صحيح يا هذا وفي الوقت نفسه ليس بتراث حضاري أسهمت في تكوينه ثقافات وحضارات شعوب متعددة فقط أيضاً وانما هو هما معاً.وانتماء المودودي ثابت لهما وانتماء غيره ممن ذكرت غير ثابت فلماذا القصر على بعض المعاني في ناحية ورفض القصر في ناحية أخرى.

وأي جمع هذا الذي تقوله حين تقبل رفد كلمة ماركسي بمسلم أو مسلم بماركسي والماركسي يرفض هذا المسلم فكيف تحمله إياه وكذلك المسلم يرفض حد الماركسي فكيف تجمعه به تحت قنطرته. لقد ذكر علماء المنطق أيضاً أن حدّي القضية ينبغي أن لا يكونا متناقضين وإلا فالقضية باطلة تصوراً وواقعاً وان كان

الإنسان قادراً على لفظها فأنا أستطيع أن ألفظ عبارة «رجل مسلم مسيحي» ولكنني لا أستطيع تخيله أو تصوره إذ مجرد الدخول تحت أحد المفهومين يخرج الرجل من حد المفهوم الآخر تلقائياً.

نحن نرفض التفرد إذا كان قائماً على التفريق التعسفي فلا نرضى أن تدعي فئة ما احتكار الإسلام لها وتسحبه عن غيرها. إذا كانت الفئة الثانية تملك الانتماء الكامل الواسع بخطوطه العريضة واطره العامة فهي تؤمن بالله رباً وبمحمد نبياً ورسولاً وبالقرآن كتاباً من عند الله وبالإسلام ديناً شاملاً حياتياً رسالياً وان أخفقت الاجتهادات في مظانها بينهما وأدت إلى ما أدت إليه!!.

الوعي الإسلامي وفتوى الفقهاء:

■ طرح محمد عبده منهجاً جديداً لفهم الإسلام، وهو في أقل حال لا يشك بصحة اسلامه، ويقوم هذا المنهج على اتاحة الحرية الكاملة للمسلم العادي جداً أن يفهم القرآن ويفتي لنفسه بمجرد امتلاكه لقواعد الحد الأدنى في القراءة والفهم، ألا يمكن اعتبار منهج محمد عبده خياراً لتحرير الوعي الإسلامي من فتوى «الفقهاء» واتاحة الفرصة لهم لكي ينتجوا الفتاوي التي تنسجم مع حياتهم؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ يقول المستشرق المجري غولدزيهير «ان تاريخ الدين.. هو في الوقت نفسه تاريخ تفسير التنزيل».

محمد عبده يمثل محطة عقلانية كبرى في تاريخ تفسير الدين وتأويله وهو بذلك إنما كان يعبر عن لحظة نهوض تاريخية لم يتح التوسع الاستعماري الامبريالي أن تعيش مخاضها الحقيقي، إذ وئدت في يفاعها الذي مثله بشكل لاحق علي عبد الرازق وطه حسين وأحمد أمين وعباس محمود العقاد.. وغيرهم من كبار المتنورين الذين التقطوا ديالكتيك العام والخاص في الصلة بالثقافة الكونية. ولواستمر هذا المشروع العقلاني التنويري لكان للاسلام مفكرون وعلماء وليس فقهاء وآيات ودروايش وخطباء مساجد.

لقد كان نابليون بونابرت الذي انتحرت الثورة الفرنسية في مرحلتها الأولى على أعتاب نزعته الامبراطورية، أقول: كان نابليون يفضل قساوسة الكنائس وخوارنتها على

كل الموسوعيين الفرنسيين العظام، لأنه كان يعتبرهم الحزام الناقل لسلطته الفردية.

وهكذا شأن كل النابليونات بمن فيهم الصغار العرب، فهم يفضلون دراويش حلقات الذكر وضاربي الشيش وقراء القبور على كل عظام التراث الإسلامي بدءاً من ابن رشد وابن خلدون وصولاً إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي.. وغيرهم حتى يومنا هذا.

ولذا لا غرابة أن يفتى بهدر دم نجيب محفوظ بعد ثلاثين سنة على اصداره لروايته أولاد حارتنا بل ويطعن وهو الشيخ الجليل وذلك على أبواب القرن الواحد والعشرين وبعد أن حلمنا كثيراً بأن تدخل ثقافتنا في رحاب الثقافة العالمية.

فأي انحطاط أورثنا إياه النابليونات العربية، وأية مفارقة أن يبدي رجالات الدين تسامحاً تجاه الاشكالات الفلسفية التي طرحها محفوظ في الخمسينات، بينما على أبواب التسعينات يهدر دمه.

وأية مفارقة أن يقوم عميد كلية الشريعة الدكتور سعيد رمضان البوطي بشن حرب على الامام محمد عبده بعد عدة عقود دفاعاً عن الجان.

د. محمود العكام:

□ ماذكرته عن محمد عبده لا يختلف فيه اثنان من علماء المسلمين. فالقرآن لدى جميعهم خطاب الله للعقل في كل العصور والأزمان وليس لعقل في زمن محصور، وعلى العقل أن يتعامل مباشرة مع هذا الخطاب وله أن ينتج ما شاء من الفهوم الموصولة بألفاظه وصلاً لغوياً ودلالياً صحيحاً. وما فهم بأولى من فهم في الاعتبار إذا استوفى شرائط الاستنباط. فالظنيات لا تتغاير على بعضها - هكذا يقول علماء المنطق - وفي الوقت نفسه من الذي يمنع الاستعانة بما سبق من تفسير وتوضيح لهذا الكتاب المقدس الكريم، بل من الذي لا يوجب الاستهداء بمبين صادق ذكي العقل والفؤاد يدعمه وحي من الله الحق.

من الذي يحجر على أصحاب العقول تفكيرهم إذا اتخذوا القرآن الكريم نبعاً ثراً يرتشفون منه ومصدراً فياضاً يرودونه.

الإسلام والحركة الديمقراطية العامة:

■ أعتقد ان لا مستقبل للاسلاميين خارج اندماجهم في الحركة الديمقراطية

العامة التي تتيح الحرية والمساواة أمام العقائد برمتها وتصونها قولاً وفعلاً. ف «الديمقراطية» اليوم هل تتعارض مع قول الرسول «أنتم أعلم بشؤون دنياكم» لقد تطورت «الدنيا» على نحو هائل.. وفرضت حقائق نهائية، ليس أولها تساوي الذكر مع الأنثى في الشهادة والميراث مثلاً، والمساواة المدنية الكاملة. لقد حدد الإسلام حقائق في ضوء تطور مجتمعه، وانسجمت هذه الحقائق مع هذا التطور على نحو ما، إلا أن هذه الحقائق الجديدة النهائية تبدو في عالمنا كحقائق اجتماعية بحتة. وبذلك هل يمكن للاسلام كدين حيوي واكب عصره ويرى في نفسه مواكباً لجميع العصور و» لكل زمان ومكان» أن يتخطى الحقائق الجديدة النهائية لعالمنا المعاصر ويبقى ديناً صالحاً لكل زمان ومكان. إن عقلية «الدين» وعقلية «الكومبيوتر» متناقضتان بنيوياً، ألا يمكن ترك عقلية «الدين» تحكم العلاقة ب «الحياة الآخرة فقط» حسب تعبير الكواكبي، وترك عقلية «الكومبيوتر» تحكم الدنيا؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ أعتقد أن لا مستقبل ليس للإسلاميين فحسب بل لكل التيارات الفكرية أيضاً دون اندماجها في الحركة الديمقراطية العامة التي تقر مبدأ التعايش واحترام قواعد التعددية التي تغني الحياة الاجتماعية والثقافية والروحية. والحياة هي التي ستبرهن على الحقيقة دون اكراه أو قسر أو عنت. وليس الإسلاميون أيضاً هم المدعوون للاقرار بعقلية الكومبيوتر التي يجب أن تحكم الدنيا، بل ان عصرنا يبرهن للجميع بأنه أكثر تعقيداً بما هو أكثر تركيباً، فالعلم وحده والعقلية العلمية هي التي يجب أن تتقدم على كل الايديولوجيات والمذاهب، وأية ايديولوجية لا تنطلق من هذه الحقيقة ستتحول إلى أوهام وأضغاث أحلام. فالحياة لن تتكيف، وفق آرائنا ومعتقداتنا ومنظوماتنا الفكرية والايديولوجية، بل ان أفكارنا وايديولوجياتنا هي المدعوة اليوم للتكيف مع الحياة.

د. محمود عكام:

□ القطعي والظني في الإسلام كفيلان بتحقيق التغطية الشاملة لكل المستجدات وسعة دلالات ألفاظ النص قادرة على استيعاب كل شيء. والتاريخ بحوادثه شاهد على ذلك، فالتاريخ قديم نسبياً ولكنه ليس أقدم من المشكلات التي يطرحها الأستاذ جمال وممن سبقه فالقضية تكاد أن تكون خطأ في التاريخ معروفاً مستمراً طبيعته المسألة

والمساءلة وما يجب فعله حاضراً من بحث وتمحيص واستنباط واجتهاد من قبل علماء المسلمين المتخصصين سيكون مدعاة للاطمئنان. قال مرة أحدهم وهو نقيب محاماة فرنسي في مؤتمر أسبوع الفقه الإسلامي الذي عقد في باريس ١٩٥١: «أنا لا أعرف كيف اوفق ما كان يحكى لنا عن جمود الفقه الإسلامي وعدم صلوحه أساساً تشريعياً يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور وبين ما نسمعه الآن في المحاضرات ومناقشاتها مما يثبت خلاف ذلك تماماً ببراهين النصوص والمبادئ انظر «المدخل الفقهي» الجزء الأول ـ المقدمة ـ للعلامة الفقيه مصطفى الزرقا.

وأنا أقول اليوم قوله وأردد حديثه «لا أعرف كيف أوفق بين ما ينسبه دعاة العلمانية للاسلام وحقيقته التشريعية والاخلاقية وهل يعرف هؤلاء أن مصادر الإسلام الأصلية والتبعية (القرآن والسنة والقياس والاستحسان والعرف والمصلحة المرسلة) كفيلة بالإحاطة بكل جديد توصيفاً وتأطيراً وربطاً بالعقيدة والأصول الإسلامية.

وإذا كان الاستاذ جمال يحرص على التصنيف والتفريق بين عقلية الدين، و« عقلية الكومبيوتر» فإننا لا نحرص على هذا لأننا نملك تصوراً آخر يقدر في ترجمته العملية على الجمع بينهما، فالدين موضوع والكومبيوتر طريقة ولا تعارض بينهما إلا ان يريد اخضاعنا لآلة العصر وربطنا بها على أننا من أجزائها واذلالنا لتحكماتها وابعادنا عن ساحة الريادة على الكون إلى قعر الخضوع له، عندها ستدق الساعة الخامسة والعشرون ويومها يحدق الخطر ويضيع في الإنسان جوهره.

لقد علم الإسلام أتباعه قولة رائعة رائدة في ميدان التوازن بين المادة والروح والدنيا والآخرة والمادة والروح وأمرهم أن يسمعوها آذان الباترين من كلا الصنفين «ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار».

تسييس الإسلام:

■ ألا ترون أن «تسييس» الإسلام هو أمر مفهوم اجتماعياً بمعنى أن الاجتماعي هو الذي يفسر الديني وليس الديني هو الذي يفسر الاجتماعي، غير أن تحقيق المؤمنين لحريتهم لا يتم عبر «تسييس» الدين والذي يضطهد حرية غير المؤمنين، بل عبر خيار ديمقراطي يحققون فيه حريتهم ويكونون فيه سادة أنفسهم، ان أي ديمقراطي أو ماركسي أو ليبيرالي أو قومي صادق (ونحن نعلم أن هناك مسلمين غير صادقين أيضاً لا يصح

القياس عليهم). لا يمكن أن يعتبر أي انتهاك لحرية المؤمن إلا كانتهاك مباشر لحريته، الموقف الديمقراطي يفترض الدفاع عن الحرية الكاملة للمسلم في مزاولة عقيدته، مع أنه قد يكون غير مستند للإيمان بالضرورة، فهل في ذلك عداء لـ «الإسلام»؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ لست موافقاً على الدعوة بعدم تسييس الإسلام، فإن عدم تسييسه هو دعوة له للدروشة، أعتقد أن تسييس الإسلام يجب أن يتصل بمفهوم الحاكمية التي تستند ليس إلى نظرية الحق الإلهي الاقطاعية، بل إلى الحاكمية التي تستند إلى إرادة الرأي العام والأغلبية الشعبية التي يمثل لها الدين ملجأ روحياً ووجدانياً في مواجهة شراسة رأس المال الذي يقودها إلى العبودية.

إن الدين مدعو دائماً إلى نقد السلطة، دون أن يكون له الطموح لامتلاكها لأنه بذلك يتخلى عن رسالته الإصلاحية، وذلك لأن السلطة الزمانية خاضعة لقوانين الزمن المتغيرة، بينما الدين يتصل بمجال مطلق القيم. وعلى الدين أن يشكل صيغة احتجاج القيم البشرية الخالدة ضد المتغيرات التي تلحق بالسلطة الزمانية، وذلك هو مصدر فصل الدين عن الدولة. إن الممارسة الظلامية للسياسة من قبل بعض الفقهاء الذين أساؤوا للدين والسياسة معاً، يجب أن لا تحجب عنا حقيقة الدور الذي يمكن أن يلعبه رجالات الدين المفكرون منهم والمتنورون والذين يعيشون في قلب الصراع الاجتماعي العالمي والداخلي والذين ينحدرون من الأوساط الشعبية الحقيقية التي تمثل الأصالة الوطنية للمجتمع، فهؤلاء قادرون على أن يلعبوا دوراً كبيراً في صالح التقدم الاجتماعي والتحرر الإنساني، والكنيسة الأميركية اللاتينية مثال ساطع على الدور الجماهيري والشعبي الذي يمكن أن يلعبه الدين المسيس بسياسة الشعب من أجل التحرر الوطني والديمقراطية الحقيقية، ديمقراطية المجتمع بكل شرائحه وفئاته التي لها المصلحة الحقيقية في تقدمه وتطوره.

د. محمود عكام:

□ لعل جواب هذه المسألة غدا مفهوماً من ثنايا الأجوبة السابقة فإن كان التأكيد نافعاً قلت: على الإنسان أن يتعامل مع المفاهيم والأشياء تعاملاً واقعياً غير جاهل طبيعتها أو متجاهلها فإذا كان الإسلام بطبيعته وطبيعة نصوصه ومبادئه

سياسياً مسيَّساً ومسيَّساً فكيف يجوز لنا دفع خاصة أساسية فيه؟

العلمنة والحرية:

■ العنف.. ليس الإسلام ولا أية عقيدة أو ايديولوجية هم الذين يولدون العنف ولكن الشروط الاجتماعية هي التي تولد العنف. ان كل عالم «الردة» في انكلترا لا يولد عنفاً من المسلمين فيها ضد مظاهره.. حسناً إنها «دار كفر» تستوجب «الجهاد» بمعناه العنفي المباشر، ولكن مسلمي انكلترا لا يفعلون ذلك. ان أنظمة ديمقراطية تكفل حرية المؤمنين في مزاولة عقائدهم بمن فيهم مؤمني الديانات غير الإسلامية على قاعدة «المساواة الدينية» و ليس الذمة هي التي تكفل الخلاص من العنف، وأن يكون الإسلام ايديولوجية عنف في مجتمعاته نفسها ليس أمراً يعود إلى خلطه بالدولة، ان مستقبل اسلام بلا عنف هو اسلام بدون سياسة، ويصح ذلك أيضاً على المسيحية واليهودية.. فاليهودية نفسها لا مستقبل لها داخل اندماجها بالصهيونية مثلاً سوى العنف؟.. أليست العلمنة الكاملة والدمقرطة الشاملة هي الخلاص للجميع والتحقيق الأكمل لحريتهم؟.

• د. عبد الرزاق عيد:

□ العنف يُنتج عنفه المضاد، والمجتمع الذي يلغي الأغلبية الشعبية لصالح طغم من اللصوص والمرتزقة فإنه لا بد وأن يفتح نوافذه للبنادق.

إن الفئوية، وتغليب مصالح زمر من الخارجين عن القانون في المجتمع، وسيادة الصوت الايديولوجي الواحد، وأي صوت واحد هو إرهابي بالضرورة. وتغميس لقمة الناس بالذل والمهانة، والتحديث القائم على الاستجابة لأحط الغرائز الدنيا، كل ذلك سيفضي إلى سيادة لغة الغريزة واستقالة العقل. ان تعهير الحياة الاجتماعية سيقود بالضرورة إلى ردة فعل أصولية محافظة موضوعياً.

وعندما ندعو الناس للانسحاب من شؤون دنياهم، فإنهم لن يبقى أمامهم سوى الاهتمام بشؤون آخرتهم والاهتمام بشؤون الآخرة على حساب شؤون الدنيا، يخلق مناخاً من السلبية والعطالة واللا انتماء ليس من سبيل إلى الخروج منها إلا عبر بوابات العنف، والحل لا يكمن بعدم تسييس الإسلام، بل في نوعية التسييس وأشكاله التي سيستجيب لها الوعي الاجتماعي الإسلامي، فالاسلام ليس نظرية سياسية، بل هو رسالة دينية روحية

أخلاقية يتم إعادة انتاجها المعرفي انثربولوجياً في المجتمع. وعندما يختل التوازن الجدلي في علاقة التشارط التي تحكم توازن المصالح الطبقية فإن التفكك والخلل سيطال نظم العقل الاجتماعي ذاته، وتنهار أسس الوحدة الثقافية التي توحد المجموعات في اطار الأهداف الكبرى (الوطنية ـ القومية ـ التنمية ـ النهضة) حيث يتسم الفضاء الاجتماعي بالتوتر والخوف والقلق وتنامي المشاعر العدوانية. وسلبية الاهتمام بالمشكلات الوطنية أكانت في مواجهة العدو الخارجي أم في مواجهة المشكلات التي تطرحها عملية التنمية والانتاج والتقدم الاجتماعي، وكل ذلك يشكل مقدمات للعنف والعنف المضاد ان عدم تسييس الإسلام لا يلغي بالضرورة تسييس المسلمين ليستعيد المجتمع توازنه المدني.

د. محمود عكام:

□ ليس العنف وليد الإسلام السياسي أو الإسلام الشامل ولكنه وليد افراط أو تفريط في فهمه وتفهيمه، وليد ادعاء فئة منه أنها هي دون غيرها بالرغم من وجود صفاته وشرائطه العامة لدى غيرها ومن ثم تعاملها وسلوكها على هذا الأساس القاصر ووليد رفعته دونما دليل وإخراجه حين قبوله عن ساحاته واحتقار فهوم اتباعه من خلال قصر عباراته ونصوصه على بعض ما تدل عليه ومحاولة منع المسلمين من فهمه على اتساعه وشموله وهل يبقى الإسلام كما هو إذا انحسر على حد قولك عن مجالات الحياة أو بعضها ورضي بالتبعية لشرق سلك الطريق الأعنف في وصوله أو لغرب لإيابه بإبادة الكثيرين إذا وقفوا عقبة في تحقيق أطماعه ومأربه.

هل الدمقرطة أن يتخلى الإسلام عن كليته لأبعاض تريد أن تكون كلاً، وإذا كان العنف نتيجة تسييس الإسلام فلماذا لا يكون نتيجة تسييس غيره وقد ألمحنا سابقاً أن الإسلام عندما يحكم يحقق الديمقراطية ـ الديمقراطية هنا استخدمها مشاكلة كما يقول علماء البلاغة ـ أكثر من العلمانية عندما تستولي فلماذا ندعو الأخيرة إلى السياسة ونعيب على الإسلام تدخله فيها وهو أبوها وولي أمرها.

لقد قاتل أجدادنا المستعمر ببسالة نادرة يريدون أخراجه من سورية الغالية وكانوا في عينه ونظره عنيفين وان كانوا في قناعته غير ذلك بالرغم من أنه يزعم إرادة الخير لهم والعمار لبلادهم وإقامة شعائر دينهم أحياناً. فهل كان قتالهم له وجهادهم عنفاً مقبولاً أو مرفوضاً، سيما وأن أكثرهم كان الإسلام دافعه والدين محركه والعقيدة

حافزه انظر تراجم «الاعلام المعاصرين في الدين الإسلامي» أنور الجندي.

هل تريد للمسلمين أن يسكتوا عن جزء من دينهم لضمان جزء آخر أن تريدهم ساكتين عن حقوقهم في فرنسا وقد تجاوز عددهم العشر تقريباً أم أنك تسمح للأفغانيين أن يقاتلوا ويعارضوا ولكن شريطة أن لا يكون ذلك باسم الإسلام وإلا فهم عنيفون؟

سامحك الله لقد نجحت فقلت: ان مستقبل الإسلام بلا عنف هو اسلام بلا سياسة وأنا أتوقع ويكاد أن يكون تيقناً ان مستقبل ديناً بلا عنف وارهاب مستقبل اسلام شامل عام كامل سياسياً واقتصادياً وأخلاقياً وعقدياً، وإذا كنت تقرر أن «العلمنة» طريقاً للخلاص فما لي سوى المقابلة الحوارية طريقاً لأقول: «ان الإسلام بتعاون العقلاء على فهمه والمنفذين على تطبيقه والأخلاقيين على تبنيه هو طريق خلاص الإنسان ونجاته من شر قد اقترب. وليعلم الناس أن الحوار إذا دخل من الباب هرب العنف من الشباك فهل يهيء أرباب الأمور لحوار مفتوح حقيقي؟ وهل يتابع طلاب الحوار طلبهم له وحرصهم عليه أينما وحيثما حلوا ان في القبو أو على السطح وهذا ما نأمله وأنا لحوار يرتب آثاراً وينتج تغبيراً على الصعد المختلفة لتواقون».

موقع الإسلام من العلمانية:

■ ليست «العلمنة» في محتواها مجرد اقرار فصل قانوني للدولة عن الدين، وهو الأمر الذي تقره شكلاً الكثير من الحكومات ولكنها منظومة فكرية ثقافية اجتماعية تنقل المجتمع من مرحلة علاقات ما قبل المدنية، الأمة إلى مرحلة العلاقات «الأمويّة» (نسبة إلى أمة) فلا تتوفر الأمة في علاقات طائفية، مذهبية، عشائرية، عائلية،.. الخ.. فما موقع الإسلام في إطار هذه النظرة للمحتوى الفعلي للعلمانية؟

د. عبد الرزاق عيد:

□ ان الاستخدام الذرائعي للعلمنة من قبل النظام السياسي «العالم ثالثي» الذي لا يستند إلى أسس موضوعية في الواقع أدى إلى تحويل العلمنة إلى نوع من أنواع نزع الضمير الاجتماعي والإنساني بغض النظر عن مدى صلاحيات المنظومة الأخلاقية والاجتماعية والثقافية التي ينطوي عليها هذا الضمير التقليدي.

فالنظام السياسي «العالم ثالثي» والعربي يستخدم العلمنة استخداماً ذرائعياً

براغماتياً بأسلوب مبتذل، بالطريقة نفسها التي يستخدم فيها الدين إذا كان يستعلن نفسه كنظام ديني، فيقطع يد السارق وهو الناهب للثروات الوطنية، حيث يعتبر الوطن مزرعة لعائلته (السعودية) ويجلد شارب الخمر، وهو أكبر مستهلك للخمر والمخدرات في العالم، ويعلن رجم الزاني وهو أكثر الأنظمة المتبقية في العالم ممارسة للزنى الجماعي (الجواري ـ المحظيات) وتنتشر فيه ممارسة الشذوذ الجنسي المثلي، حيث غدا تقليداً اجتماعياً لا يترتب على ممارسته أية مسؤولية جنائية أو أخلاقية.

ليس في عالمنا العربي نظام ديني أو علماني. هناك أنظمة تنتهك بفظاظة فئوية، عائلية، طائفية، كل المنظومات الفكرية والثقافية والسياسية، وتعود فعلاً بالمجتمع إلى ما قبل مجتمع الأمة، مجتمع الدولة، فالمؤسسة الوحيدة في العالم الثالث هي مؤسسة الجيش، ومؤسسة الأسرة أو العشيرة، أو الطائفة الحاكمة.

والمجتمع يتشكل من رعايا عليها أن تستبدل قداسة الدين بقداسة السلطة. وتستبدل صلاتها لله بالصلاة إلى الحاكم، وخشوعها الروحي في حضرة المثل العليا للملأ الأعلى، بالخشوع إلى الأجهزة البوليسية.

فليس هناك امكانية للعلمنة بدون الديمقراطية السياسية، ولا ديمقراطية سياسية بدون البناء الوضعي لأسس المجتمع المدني الذي معياره انتاج اللغة المشتركة بين الفئات والجماعات والشرائح الاجتماعية والطبقية في المجتمع من خلال لغة التفاهم والتعايش والحوار واحترام الرأي الآخر عبر الاقرار بمبدأ التعددية، والأخذ برأي الأغلبية الواعية والمستنيرة والاستناد إلى النظم الحقوقية والمؤسسات القانونية التي تشكل قوام الدولة الحديثة بغض النظر عن أشكال توجهها رأسمالياً كان أم اشتراكياً.

وأظن أن الإسلام والمسلمين لا يلحقهم الاضطهاد إلا في ديار الإسلام ذاتها، بفضل أنظمتها المسلمة أو المعلمنة المزعومة على حد سواء وأعتقد أن قيام المجتمع الديمقراطي العلماني الذي يحترم تعددية الرأي وحرية التفكير والتعبير، هو في صالح الطبقة الثالثة التي هي الشعب بكليته في المجتمع العربي، والديمقراطية اليوم لا تتعارض إلا مع مصالح فئات العلق الطفيلي وحاميها من الطغم البيروقراطية صاحبة القرار الحاسم في أن يبقى الشعب طبقة ثالثة خارج المجتمع وهي (أي الطبقة الثالثة) تبحث عن حد الكفاف من الكرامة والإنسانية من وراء ظهره (أي

ظهر المجتمع) ان كان قد بقي له ظهر.

إن حرية التفكير والتعبير والتقرير والاختيار غدت في عصرنا الراهن البداهة الأولى لمعنى وجود الفرد والجماعة ليكتسب أي مجتمع كان رأسمالياً أم اشتراكياً شروط مجتمعيته الابجدية، والقرآن الكريم نصاً وحكماً، تفسيراً وتأويلاً لا يتعارض مع هذه البداهة الأبجدية فـ «لا إكراه في الدين» ولا تهدي لمن أحببت، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.. وأنه «لا أحد على الناس بمسيطر».

د. محمود عكام:

□ إذا كانت العلْمَنَة في تعريفك التطلّعي ـ أي هكذا تأمل أن يكون والأمل جميل وحلو ـ منظومة فكرية ـ ثقافية ـ اجتماعية تنقل المجتمع من مرحلة علاقات ما قبل المدينة إلى مرحلة علاقة الأمة، فإني أحب أن أضع في المقابل تعريفاً حقيقياً للإسلام الذي يزيد المنظومة المذكورة بعداً عقدياً أيضاً وبعداً تاريخياً وقد نقل فعلاً المجتمع من علاقة العشيرة والعائلة إلى علاقة الأمة المكتملة بخصائصها ومقوماتها من (عقيدة ـ وسلوك ـ ومنهل تاريخي واحد، ولغة مشتركة تعبر عن فكر مشترك) وانظر تأكيداً لهذا ما ورد في القرآن الكريم من آيات فيها لفظ أو مصطلح الأمة وما أكثرها وعلى سبيل المثال ما قاله الله تعالى: «وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون» وانظر أيضاً دستوراً وضعه النبي صلى الله عليه وسلم عقب هجرته مباشرة إلى المدينة المنورة ووصوله إليها أورد فيه لفظ الأمة ودعا إلى إقامة العلائق على هذا الأساس. فكان سباقاً بذلك إلى ما ترومه وتريده.

أخيراً أشكر لكم محاورين وآمل المتابعة واني على رجاء من العلي القدير الكبير أن يوفق الجميع للوصول إلى جادة الحق والسلام وأن يهيئنا لمرضاته وخدمة شريعته والذود ـ دون عنف ـ عن بلادنا وأمتنا وإلى اللقاء في حواراتٍ قادمة بعون الله.

الهوامش:

١ ـ أجرى الحوار محمد جمال الباروت.

صدر للمؤلف

* عالم حنا مينه ـ بالاشتراك مع محمد كامل الخطيب، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٩.
* دراسات في الرواية والقصة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠.
* الثقافي، الجمالي، الإيديولوجي، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٦.
* في سوسيولوجيا النص الروائي، دار الأهالي، دمشق، ١٩٨٧.
* عالم قصص زكريا تامر، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩.
* فكر رئيف خوري، دار عيبال، دمشق، ١٩٩٠.
* نحن والبيريسترويكا، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩١.
* الرواية والتاريخ ـ بالاشتراك مع محمد جمال باروت، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٢.
* الثقافة الوطنية/ الحداثة (اشكالية الهوية)، دار الصداقة، حلب، ١٩٩٥.
* طه حسين: العقل والدين (بحث في مشكلة المنهج)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٥.
* ياسين الحافظ: (نقد حداثة التأخر)، دار الصداقة، حلب، ١٩٩٦.

المحتوى

القسم الثاني

الأهالي